

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Odsjek za povijest

Modul Moderna i suvremena povijest (19-20. stoljeće), istraživački smjer

Zagreb, 9. srpnja 2018.

**KRITIČKA ANALIZA INTERPRETATIVNIH PARADIGMI U
SUVREMENOJ RELIGIJSKOJ HISTORIJI**

DIPLOMSKI RAD

8 ECTS bodova

Mentor:

dr. sc. Drago Roksandić, redoviti profesor

Komentor:

dr. sc. Branimir Janković, viši asistent

Studentica:

Marijana Kardum

SADRŽAJ

0. SAŽETAK	3
SUMMARY	
1. UVOD	4
1.1. Definiranje problemskoga područja	6
1.2. Interpretativne struje	6
1.3. Istraživačko pitanje, definiranje analitičkoga i interpretativnoga okvira	8
2. ŠTO JE <i>RELIGIJA</i>?	9
2.1. Međuodnos historije i religije: religijski studiji, povijest religije/a i religijska povijest	12
3. <i>MODERNOST</i> I RELIGIJA	17
3.1. (Anti-, post-, neo-, multi-) modernost	22
3.2. Feminizam i religija	29
4. <i>SEKULARIZAM</i> I RELIGIJA U MODERNOM (EUROPSKOM) DRUŠTVU	35
4.1. Religija i društvo	45
4.2. Religija i nacija	51
4.3. Od modernoga ka suvremenom dobu	55
5. ZAKLJUČAK	57
6. BIBLIOGRAFIJA	
6.1. Literatura	59

SAŽETAK

Problemsko područje istraživanja ovoga diplomskoga rada jest suvremena religijska historija kao subdisciplina historijske znanosti. Istraživačka pitanja koja se postavljaju su: a) Ustvrditi interpretativne paradigme zastupljene u diskursu o religiji i načine interpretacije religijskoga u suvremenoj historiografiji; b) Ustanoviti metateorijski prikaz i kritičku analizu temeljnih epistemoloških postavki, teorijskih principa i metodoloških postupaka, odnosno istraživačke potencijale kritičkih struja unutar krovna pojma postmodernizma, feminizma te koncepta sekularizacije u suvremenoj religijskoj historiji. Imajući u vidu kompleksnost međuodnosa religije i historije unutar suvremene historiografije nužno je analitičke i interpretativne okvire postaviti: a) komparativno (suvremeni postmodernistički i feministički pristupi) i b) transdisciplinarno (koncepti i paradigme srodnih društveno-humanističkih znanosti). Rad za cilj ima kritički prikazati najpoticajne interpretativnih paradigme akademskoga izučavanja religije u modernom i suvremenom dobu.

Ključne riječi: modernost, postmodernizam, religija, religijska historija, sekularizacija.

SUMMARY

The primary focus of this thesis is set on the discipline of contemporary religious history, as a subdiscipline of history. The main objectives are: a) To identify the interpretative paradigms represented in the discourse about religion and the modes of interpretation of religion in contemporary historiography; b) To establish a metatheoretical view and critical analysis of fundamental epistemological settings, theoretical principles and methodological procedures, i.e. the research potential of critical currents within the umbrella term of postmodernism, feminism and the concept of secularisation in contemporary religious history. Bearing in mind the complexity of the interrelationship of religion and history within contemporary historiography, it is necessary to establish analytical and interpretative frameworks: a) comparative (modern postmodernist and feminist approaches), and b) transdisciplinary (concepts and paradigms of related socio-humanistic sciences). The aim of the paper is to present critically the most interesting interpretative paradigms of the academic study of religion in modern and contemporary age.

Keywords: modernity, postmodernism, religion, religious history, secularisation.

So, oft in theologic wars
The disputants, I ween,
Rail on in utter ignorance
Of what each other mean,
*And prate about an Elephant
Not one of them has seen!*

John Godfrey Saxe (1816-1887)¹

1. UVOD

Heteroglosija istovremenosti raznovremenoga intenzivno je prisutna u diskursu o religiji u suvremenosti: religija odumire, religija je živi, no ikad, religija se (re)konfigurira, religija se lokalizira, religija se individualizira... Uvid u raznovrsnu i multidisciplinarnu literaturu o religiji (u modernom dobu) objavljenu posljednjih desetljeća doima se kao metodološki i teorijski repetativan, *ab ovo* postupak u skladu s istočnjačkom parabolom o slijepcima i slonu. Premda vjerojatno i starije datacije od budističke Udane u kojoj se nalazi njezin prvi zapis, priča govori o šestorici slijepaca koji su namjerili saznati kakvo je to njima sasvim nepoznato biće, naime slon, s kojim se oni nikada ranije nisu susreli. Ukratko, sažimajući različite varijante te priče, svaki je slijepac odlučio opipati životinju i, kako je kojega dopalo, uvidjeti da slon, recimo, ima surlu, noge, masivan trup, itd. Usto je svaki slijepac, na temelju vlastitoga parcijalnog iskustva, donio određene zaključke o točnom izgledu slona, njegovu zmijoliku izgledu, odnosno onome nalik stablu ili zidu. Konačno, kad je trebalo vlastitu utvrđenu istinu podijeliti s preostalima, inherentna

¹ John Godfrey Saxe: „The Blind Men and the Elephant“.

I. IT was six men of Indostan / To learning much inclined, / Who went to see the Elephant / (Though all of them were blind), / That each by observation / Might satisfy his mind. // **II.** The *First* approached the Elephant, / And happening to fall / Against his broad and sturdy side, / At once began to bawl: / "God bless me!—but the Elephant / Is very like a wall!" // **III.** The *Second*, feeling of the tusk, / Cried: "Ho!—what have we here / So very round and smooth and sharp? / To me 't is mighty clear / This wonder of an Elephant / Is very like a spear!" // **IV.** The *Third* approached the animal, / And happening to take / The squirming trunk within his hands, / Thus boldly up and spake: / "I see," quoth he, "the Elephant / Is very like a snake!" // **V.** The *Fourth* reached out his eager hand, / And felt about the knee. / "What most this wondrous beast is like / Is mighty plain," quoth he; / "'T is clear enough the Elephant / Is very like a tree!" // **VI.** The *Fifth*, who chanced to touch the ear, / Said: "E'en the blindest man Can tell what this resembles most; / Deny the fact who can, / This marvel of an Elephant / Is very like a fan!" // **VII.** The *Sixth* no sooner had begun / About the beast to grope, / Than, seizing on the swinging tail / That fell within his scope, / "I see," quoth he, "the Elephant / Is very like a rope!" // **VIII.** And so these men of Indostan / Disputed loud and long, / Each in his own opinion / Exceeding stiff and strong, / Though each was partly in the right, / And all were in the wrong! // **MORAL.** So, oft in theologic wars / The disputants, I ween, / Rail on in utter ignorance / Of what each other mean, / *And prate about an Elephant / Not one of them has seen!*

kontradiktornost razmjestila se između slijepaca, uzrokujući neprevladiv konflikt i stanje trajnoga nesuglasja o tome što taj slon zapravo jest. Ovo nije tek parabola o limitiranosti perceptivnosti i važnosti sveobuhvatnijega konteksta, ali će poslužiti prvenstveno, na samome početku rada, u svrhu naglašavanja važnosti razumijevanja metodologije kojom se tematici pristupa i, u jednakoj mjeri, potrebi da se uključe različite interpretacije i različiti lokalni konteksti. Kako ispravno signalizira i sasvim nedvosmisleno upućuje citirana posljednja strofa pjesme američkoga devetnaestostoljetnog pjesnika Johna Godfreyja Saxeja, slon je Bog, slon je religija. U tom čitanju se ne radi samo o metodološkim diferencijacijama i razilaženju po pitanju pristupa i korištenju (nerijetko) nekompatibilnih interpretativnih paradigmi, već se sasvim izravno slon percipira kao metafora za totalitet religija, a svaki taj parcijalni doživljaj kao jedna (od svjetskih) religija. U teorijskom i metodološkom pristupu izučavanju toga univerzalnog fenomena, totalitet spoznaje krajnje je utopijska misao. Ipak, uvidom u stanje istraživanoga područja (a to je uglavnom sociološko, antropološko, historiografsko i područje istraživanja religijskih studija, odnosno povijesti religija i religijske povijesti), nameće se zaključak kako se glavnina stručne literature iscrpljuje upravo takvim raspravama slijepaca o slonu. Teoretičari poput Richarda Kinga, štoviše, smatraju kako je kontinuirana znanstvena diskusija o kategoriji „religije“ (odnosno, načini definiranja i poimanja s obzirom na različite mogućnosti: kao vjerovanja, svetoga teksta, prakse, zajednice, iskustva...) zapravo ono što sačinjava religijsko istraživačko područje i što je zajedničko izučavateljima religije². No, kako je jasno i kongruentno, po mojem sudu i istraživačkim dosezima, sažeo James V. Spickard osvrćući upravo na tu činjenicu: „Were one to eliminate these set-tos, one might not have much left to read, other than slow-journalistic descriptions of one or another religious group“³. Utoliko je premisa ovoga rada prvenstveno pokušati detektirati i konkretizirati ključne narative koji uključuju religiju u modernosti, odnosno suvremenosti, imajući na umu spomenute uvodne opaske. U otklonu od predikcijskoga potencijala ove teme, rad će pokušati ponuditi uvid u trenutno stanje istraživanoga područja bez privilegiranja pojedine interpretacije, ali i bez sintetiziranja različitih pristupa u jednu cjelinu.

² Richard King, „The Copernican Turn in the Study of Religion,“ *Method & Theory in the Study of Religion* 25.2 (2013): 145.

³ James Spickard, „Narrative versus Theory in the Sociology of Religion. Five Stories of Religious Place in the Late Modern World,“ u *Theorising religion: classical and contemporary debates*, James A. Beckford i John Walliss, ur. (Ashgate Publishing, Ltd., 2006), 169.

1.1. Definiranje problemskoga područja

Kako nagoviješta i sam naslov rada, predmet istraživanja ovoga rada jest „suvremena religijska historija“. Međuodnos „religije“ i „historije“ predmet je interesa više znanstvenih (sub)disciplina, a saznanja o njemu moguće je pronaći unutar polja religijskih studija i niza srodnih društveno-humanističkih znanosti, poput sociologije religije. John Wolffe religijskom historijom (*religious history*), u razlikovanju od povijesti religije/a (*history of religion(s)*), naziva subdisciplinom historijske znanosti koja se temelji na „historijskoj metodologiji rigorozne analize povijesnih izvora imajući na umu njihov kulturni, politički i društveni kontekst“⁴. Njezinu vrijednost vidi u ideji „rekonstrukcije specifičnoga povijesnog *milieua* što potpunije i objektivnije je to moguće“. Uvid u stanje istraživačkoga područja religijskih studija, koje povezuje različite religijske (sub)discipline, otkriva nejasnoću i nepostojanje konsenzusa u vezi s objektom i metodama istraživanja.

1.2. Interpretativne struje

Suvremene teorijske rasprave unutar studija religije poticane su umnogome aktivnošću kritičkih struja s prefiksom post- (*postmodernističkih*, *poststrukturalističkih*, *postkolonijalnih*) i feminističkih paradigmi. Svaka od njih izražava vlastito nepovjerenje u „velike pripovijesti“ prethodnih stadija akademskoga izučavanja religije, ali i radikalan otklon od „društveno konstruirane stvarnosti“. Richard King opisano naziva „kopernikanskim obratom“ u akademskom izučavanju religije jer je sam objekt izučavanja – *religija* – konstrukt koji reflektira metodološke i teorijske pretpostavke istraživača⁵. Samoj kategoriji, a onda posljedično i primijenjenom teorijsko-metodološkom aparatu, pristupalo se iz različitih očista. Michael Bergunder, svjestan nemogućnosti ostvarivanja konsenzusa u vezi s glavnim predmetom studija religije i srodnih

⁴ John Wolffe, „Religious history,“ u *The Routledge companion to the study of religion*, 2. izd, ur. Hinnells, John R. (London i New York: Routledge, 2005), 56-72.

⁵ King, „The Copernican Turn,“ 137.

disciplina, eksplicitne definicije istih naziva „religija 1“, doprinosi raspravi konceptom „religije 2“, koja bi taj konsenzus mogla zadovoljiti jer predstavlja suvremeno, svakodnevno razumijevanje „religije“ koje i tako većina religijskih stručnjaka uzima kao legitimirajuću referencu⁶.

Kako bilo, izražena je prisutnost religije kao političke i društvene silnice i žive su rasprave s njom u vezi u suvremenom (historiografskom) akademskom diskursu. Naročito je to značajno za povjesničare moderne i suvremene povijesti, pogotovo s obzirom na to da se njihovo istraživačko razdoblje često naziva „sekularnim dobom“ (u kojem se stavlja znak jednakosti između modernosti i sekularnoga „rašćaravanja svijeta“). Oni religiju sve rjeđe shvaćaju samo kao objekt istraživanja, a sve češće i kao „prihvaćen izvor informiranja drugih objekata istraživanja, vjerojatno i sam sekularizam“⁷. U tom kontekstu Thomas Albert Howard govori o „religijskom obratu“⁸, odnosno teorijskom i metodološkom impulsu koji suvremena europska historiografija doživljava propitivanjem donedavno neupitnih zaključaka „sekularizma“⁹ („sekularizacije europskog uma”¹⁰) i uopće okretanjem dugo zanemarivanim religijskim temama¹¹. U tom kontekstu, religijska historija zasigurno bi profitirala iscrpnijim korištenjem potencijala intelektualne historije u komparativnoj perspektivi.

⁶ Michael Bergunder, „What is Religion?“, *Method & Theory in the Study of Religion* 26.3 (2014): 246-286.

⁷ Stanley Fish, „One University, Under God?“, *The Chronicle of Higher Education* 2005: C4.

⁸ Thomas Albert Howard, „Commentary: A 'Religious Turn' in Modern European Historiography?“, *Church History*, 70.1 (2006), 157-162; „A 'Religious Turn' in Modern European Historiography“, *Historically Speaking* 4.5 (2006), 24-26.

⁹ Jeffrey Cox, „Secularization and other master narratives of religion in modern Europe“, *Kirchliche Zeitgeschichte* 14 (2001): 24-35.

¹⁰ Owen Chadwick, *The secularization of the European mind in the nineteenth century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

¹¹ Caroline Ford, „Religion and popular culture in modern Europe“, *The Journal of Modern History* 65.1 (1993): 152-175.

1.3. Istraživačko pitanje, definiranje analitičkoga i interpretativnoga okvira

Istraživačka pitanja koja se postavljaju su: a) Ustvrditi interpretativne paradigme zastupljene u diskursu o religiji i načine interpretacije religijskoga u suvremenoj historiografiji, b) Ustanoviti metateorijski prikaz i kritičku analizu temeljnih epistemoloških postavki, teorijskih principa i metodoloških postupaka, odnosno istraživačke potencijale kritičkih struja unutar krovnoga pojma postmodernizma, feminizma te koncepta sekularizma u suvremenoj religijskoj historiji.

Imajući u vidu kompleksnost međuodnosa religije i historije unutar suvremene historiografije nužno je analitičke i interpretativne okvire postaviti: a) komparativno (suvremeni postmodernistički i feministički pristupi) i b) transdisciplinarno (koncepti i paradigme srodnih društveno-humanističkih znanosti poput sociologije, fenomenologije, simboličke i kulturne antropologije, psihoanalize i rodne teorije te, od niza historijskih subdisciplina).

Važnost ovoga rada moguće je razumjeti u kontekstu nepostojanja (osim rada¹² Zrinke Blažević koji se smatra polaznim) teorijskoga i metodološkoga promišljanja suvremene religijske historije u hrvatskoj historiografiji. Pretpostavlja se da će rad doprinijeti jasnijem uvidu u trenutno stanje u istraživanom području i poslužiti kao uvod budućim radovima koji će se doticati međuodnosa religije i historije u suvremenom dobu. U kontekstu propitivanja premisa sekularizma i poziciji religijske historije u suvremenoj historiografiji, nada se prihvatanjem naputaka „religijskog obrata“ doprinijeti suvremenoj raspravi o poziciji i ulozi religije u modernom i suvremenom dobu uključivanjem povjesničara moderne i suvremene povijesti.

¹² Zrinka Blažević, „Suvremena religijska historija: teorijska polazišta, metodološke smjernice i istraživačke perspektive,“ *Croatia Christiana periodica* 34.66 (2010): 139-152.

2. ŠTO JE TO RELIGIJA?

Neovisno o području istraživanja religije, često se kao uvodna misao ponavlja konstatacija o nemogućnosti razumijevanja ni privatne, ni javne sferu ljudskoga svijeta u cjelini bez adekvatne pozornosti upućene ulozi religijskih vjerovanja i praksi u oblikovanju subjekta, društva i kultura. Premda se 20. stoljeće odlučno nada je kao sekularno, kultura 20. stoljeća je zapravo izrazito prožeta religijom, neovisno o djelovanjima službenih (religijskih i državnih) organizacija. Mark C. Taylor tako i započinje svoj uvodni osvrt u načelno enciklopedijskom zborniku *Critical Terms for religious studies*¹³. Ovaj, kako autor kaže, „vodič za adekvatnije razumijevanje povijesti, ali i suvremenoga značaja religije“ predstavlja dvije najvažnije karakteristike suvremenih religijskih studija: multidisciplinarnost i multikulturalnost. Umjesto organizacije oko škola misli, metoda i „izama“, knjiga analizira ključne riječi. Primjerice, pojmovi¹⁴ Bog (*God*), osoba (*person*), slika (*image*), žrtva (*sacrifice*), pisanje (*writing*) prisutni su u zapadnim filozofskim i teološkim kontekstima. Potom se definiraju pojmovi vjerovanje (*belief*), kultura (*culture*), iskustvo (*experience*), oslobođenje (*liberation*) i rod (*gender*), koji predstavljaju slučaje dekonstrukcije svojih tematika. Pojmovi poput prijestupa (*transgression*), izvedbe (*performance*) i tijela (*body*) predstavljaju nove izazove području religije. No, što je to sama religija?

Pojam religija, pretpostavlja se, potječe od latinskoga *religare* (povezati), *religio* (povezanost ljudskih bića i bogova). Augustin u 5. stoljeću *vera religio* povezuje s povezanosti štovatelja i Boga. Mnogi utjecajni moderni teoretičari više su zainteresirani za podrijetlo i funkciju religije, što je uvjetovano povećanim brojem informacija o različitim religijama. Osamnaesto stoljeće je vrijeme putnika, istraživača, misionara i trgovaca koji u Europi donose saznanja o nevjerojatnim religijskim uvjerenjima i praksama. Usto su tu i prosvjetiteljski naponi uloženi u prijevode nezapadnih svetih tekstova, uključenih u enciklopedije objavljene na relevantnim jezicima. S obzirom na silnu količinu podataka, razvijane su taksonomijske sheme i eksplanatorne teorije. Od Augustinove Istine k modernim pitanjima o funkciji i podrijetlu religije dogodila se i promjena u objašnjavanjima natprirodnih k prirodnim, ljudskim kauzalnostima. Izbjegavanjem

¹³ Mark C. Taylor, ur. *Critical terms for religious studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

¹⁴ Pojam *term* dolazi od latinskog *terminus* (odnosno rimskog božanstva Terminusa, boga granica) te označava granicu, limit, neovisno o tome je li shvaćen temporalno ili spacijalno, što svakako djeluje kao ograničavajuće.

cenzura religijskih i političkih autoriteta, argumentacija je bila usmjerena primitivnim, poganskim religijama, sve do Humeove *Natural History of Religion*, sredinom 18. stoljeća. Religija po njemu „grows out of 'ordinary affections in human life'“¹⁵.

Povijesna i komparativna analiza religija u 19. stoljeću postala je profilirana i sofisticirana s misliocima poput Feuerbacha, Straussa, Marxa, Nietzschea i Freuda. Najčešće se uvažava teza kako je do kraja 1920-ih godina, artikulacijom glavnih psihologijskih, sociologijskih i antropoloških pristupa, većina onoga što je i danas poticajno za istraživanje religije već artikulirano. Novija razumijevanja problematike istraživanoga područja moguće je shvatiti kao proširenja ili revizije ranijih interpretativnih paradigmi, koje uključuju Hegelovu spekulativnu logiku, podjednako kao i de Saussureovu strukturalnu lingvistiku. Suvremeni religijski studiji razvijali su se od Drugoga svjetskog rata i stoga je ključno prikazati razvoj najvažnijih interpretativnih paradigmi u poratnom razdoblju i drugoj polovici 20. stoljeća. Povijest religija (*History of Religions*, *Religionwissenschaft*) pomalo pretenciozno naglašava svoju znanstvenu usmjerenost k totalitetu religijskih manifestacija, teži obuhvatiti religioznost u cjelini, onako kako je još Mircea Eliade ustvrdio: „For the historian of religions, every manifestation of the sacred is important: every rite, every myth, every belief or divine figure reflects the experience of the sacred and hence implies the notions of *being*, of *meaning*, and of *truth*“¹⁶. Imajući na umu tu opasku, u nastavku rada će se pokušati predstaviti nekoliko najpoticajnih kritičkih interpretativnih paradigmi akademskih izučavanja religije u modernom dobu.

Stanje istraživanoga područja religijskih znanosti/studija korelira s ostalim disciplinama u nejasnoći i nepostojanju konsenzusa u vezi s objektom i metodama istraživanja, što je naročito poticajno za razvijanje različitih (modernističkih) kritičkih struja: „u postmodernizmu i poststrukturalizmu naoko nevino pitanje 'Što je...?' napunjeno je krajnje problematičnim ontološkim i epistemološkom pretpostavkama“¹⁷. Pretpostavlja se, dakle, da je religija nešto jasno i univerzalno što je istraživanjem moguće otkriti, svojevrсни antecedent i preduvjet. Ukoliko se tako shvati, religija nije epifenomenološka i zapravo je *sui generis*. Taylor se pita što ako je religija zapravo povijesni fenomen koji se pojavljuje u određenim intelektualnim i kulturnim okolnostima. I još bitnije, kako naglašava, religija je konstituirana lokalnim diskurzivnim praksama. Postavlja

¹⁵ Taylor, *Critical terms*, 9.

¹⁶ Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, v. 1: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), xiii.

¹⁷ Taylor, *Critical terms*, 6.

se često i pitanje je li religija moderni zapadni izum. Winston King smatra kako: „ono što Zapad naziva religijom u mnogim je društvima integralan dio ukupnosti trajnog načina života, tako da nikad nije doživljavano ili promišljano kao nešto odvojivo i usko određujuće drugačije od ostaloga. Zapravo sve što je jest božansko jer je postojanje *per se* sveto“¹⁸. Ono što je posvuda, zapravo je nigdje, jer je identitet diferencijacijski i religija je identifikacijski fenomen! Proces diferencijacije je zapravo generiran modernizacijom i generativan modernizacijski. U svakom slučaju, Zapadnjak je imao tek nekoliko stoljeća zamišljanja religije u odnosu na cijelu povijest zamišljanja božanstva i načina interakcije s njima. S obzirom na to da je religija drugorazinska, refleksivna imaginacija, bitno je imati na umu da je ne postoje podaci (eng. *data*) za istraživanje religiju; ona je u potpunosti kreacija učenjaka za njihove analitičke potrebe imaginacijskim aktima usporedbe i generalizacije. King napominje kako student religije, a naročito povjesničar religije, mora samosvjesnost učiniti prvenstvenim objektom svojeg proučavanja, upravo zato što ona ne postoji neovisno o akademskoj zajednici¹⁹. Neki od najradikalnijih kritičara čak predlažu ukinuće same kategorije „religije“ (Timothy Fitzgerald, Daniel Dubuisson i Russell McCutheon) ili barem njezinu ograničenu utilitarnost (Jonathan Z. Smith, Bruce Lincoln).

¹⁸ King 1987, 282 prema Taylor, *Critical terms*, 7.

¹⁹ Petnaesto poglavlje „Religija, religije, religiozno“ („Religion, Religions, Religious“) Taylorove uredničke knjige „Critical terms“ autora Jonathan Z. Smitha, Taylor naziva vrlo informativnim i namjerno provokativnim jer on religiju smatra pojmom kreiranim od strane učenjaka i njihovo je da ga onda i definiraju, kao „second-order generic concept“.

2.1. Međuodnos historije i religije: religijski studiji, povijest religije/a i religijska povijest

Sredinom 1985. godine časopis *History Today*²⁰ postavio je ključno pitanje: Što je to religijska povijest? (*What is Religious History?*). Otvoren je time prostor za promišljanje tadašnjega stanja u historiografskom istraživanju religije, čemu su se pridružili (britanski, većinom ranonovovjekovni) povjesničari (religije) Christopher Brooke, Edward Norman, Patrick Collinson, Peter Lake, Rosmary O'Day, Claire Cross, David Hempton i Edward Royle. Pokušaji definiranja religijske historije zapravo su prvenstveno skrenuli pozornost na (tada recentno) širenje istraživačkoga fokusa discipline na druge vjeroispovijesti, prisutnost komparative religije, prihvaćanje sukladnosti pozicije religijske historije onima socijalne, ekonomske, političke ili intelektualne historije. Edward Norman skreće pozornost na još jedan značajan poticaj religijskoj historiji od strane društvenih znanosti, primjerice smatra kako je historijska disciplina izgrađena na građi i teorijskim impulsima sociologije. Patrick Collinson podvlači razlikovanje crkvene (eklezijastične) povijesti i religijske povijesti, ne zamarajući se zapravo „nehistorijskom“ povijesti religija (*history of religions*), prvotno nazivanom komparativna religija (*comparative religion*). Religijska historija sve više pozornosti posvećuje „popularnoj religiji“, odnosno religijskih uvjerenjima i praksama običnih ljudi, a ne crkvenim hijerarhijama i kleru. Na tu distinkciju upućuje i Peter Lake, shvaćajući religijsku historiju u širem smislu kao granu intelektualne historije (ili historije ljudske svijesti). Namjesto povijesti crkve („defined as a bureaucratic structure of jurisdictional unit“), religijska je povijest povijest „religijskih sentimenta ili vrijednosti crkvenih uposlenika (klera) i klijenata (svjetovnjaštvo)“. Rosmary O'Day doprinosi dijalogu napomenom kako ne postoji ispravna perspektiva koju bi svaki povjesničar religijske povijesti trebao prihvatiti i kako je kontekst neobično važan, naročito društveni i ekonomski korijeni religijskog života, ali i kulturni i politički, kako David Hempton tvrdi. On zapravo sumira vlastito shvaćanje „najbolje religijske historije“ kao „kombinacije dubinskoga uvida u prirodu religijskih formi i iskustava sa zadovoljavajućim razumijevanjem njihova društvenoga okruženja“.

²⁰ Patrick Collinson, C. Brooke, E. Norman, P. Lake i D. Hempton, „What is Religion History?,” *History Today*, 1985; Patrick Collinson, C. Brooke, E. Norman, P. Lake i D. Hempton, „What is Religious History...?,” u Juliet Gardiner, ur., *What is History Today...?* (London: Palgrave, 1988).

Edward Royle zaključno još jednom iznosi shvaćanje crkvene, eklezijastičke povijesti kao prethodnice religijske, koja je pak *mainstream* tema društvene historije, zahvaljujući sociologiji i antropologiji. Religijska historija ne bi trebala rekonstruirati samo informacije o institucionalnom, eklezijastičkom uređenju, već ljudsko iskustvo (a religija je zapravo središte tog iskustva): međuljudske odnose, vjerovanja i motivacije – odnosno, povijest. Michael Bergunder²¹ započinje svoje razlaganje ove problematike već ustaljenom konstatacijom kako religijski studiji, kao „izučavanje religija akademski legitimirano u odijeljenim odsjecima modernih zapadnih istraživačkih sveučilišta“²², zapravo posjeduju tek samoproглаšeni objekt ili subjekt istraživanja, „religiju“²³. Konsenzusa o definiciji nema i bezizgledno je njegovo postizanje u skoroj budućnosti. U uvodniku *The Routledge Companion to the Study of Religion*²⁴ John R. Hinnells kaže kako nije moguće razumjeti nijednu kulturu bez poznavanja njezine religije te citirajući Maxa Mullera („He who knows one knows none“) skreće raspravu u prilog komparativističkom pristupu kompariranjem komparabilnoga (*comparing comparable*). Poznavanje i uzimanje konteksta zaozbiljno je nužno (odnosno *nothing exists in the vacuum*)²⁵.

Sažet pregled izučavanja religije valja započeti spomenom Friedricha Maxa Mullera, kao pionirske figure studija religija Zapada druge polovice 19. stoljeća. Eric Sharpe²⁶ smatra kako prije 1860. godine postoji jedino svijet Biblije, islam se nalazi negdje između i poslije toga slijedi ostatak svijeta, kao potpuno zanemaren objekt. U drugoj polovici stoljeća pojavljuje se tendencija (akademskoga) propitivanja svega. Naučavanje „drugih religija“ na sveučilištima odvojeno je od teologije, sve do „pokreta religijskih studija“ (*the religious studies movement*) u 1960-ima. Prijelaz stoljeća donosi pojavu novih „znanosti“, pa tako i znanosti o religiji (*science of religion*), i njihovih

²¹ Michael Bergunder, „What is Religion?“, *Method & Theory in the Study of Religion* 26.3, (2014), 246-286. DOI: 10.1163/15700682-12341320

²² Martin/Wiebe 2012: 588, prema Bergunder, „What is Religion?“, 247.

²³ Greil 2009:136, prema Bergunder, „What is Religion?“, 247.

²⁴ John R. Hinnells, *The Routledge Companion to the Study of Religion, Second Edition* (London, New York: Taylor & Francis, 2009); John R. Hinnells, „Why study religions?“, u John R. Hinnells, ur., *The Routledge Companion to the Study of Religion, Second Edition*, (London, New York: Taylor & Francis, 2009), 5-20.

²⁵ Hinnells, *The Routledge Companion*, 14.

²⁶ Eric J. Sharpe, „The study of religion in historical perspective“, u John R. Hinnells, ur., *The Routledge Companion to the Study of Religion, Second Edition*, (London, New York: Taylor & Francis, 2009), 21-38.

subdisciplina, poput psihologije religije²⁷ i sociologije religije²⁸. U međuraću komparativna religija neuspješno pokušava usporediti religije u totalitetu, kao sustave. Jedna je mogućnost bila podijeliti to polje istraživanja funkcionalno, prema temama i karakteristikama, te potom uspoređivati, primjerice, molitve s molitvama, žrtvovanja sa žrtvovanjima, slike božanstva sa slikama božanstava, odnosno, „the *phenomena* involved in the buisness of religion“. Ta ideja datira od druge polovice 18. stoljeća, kada Charles de Brosses i Friedrich Schleiermacher upućuju na orijentiranje k načinima na koje ljudi zaista prakticiraju religiju, u odnosu na propisanu normu. Početkom 20. stoljeća fenomenologija religije sve manje pažnje posvećuje građi, odnosno vjerodostojnim informacijama i pažljivim opservacijama, a sve više svjetonazoru istraživača/promatrača²⁹.

Posljednjih pedeset godina izučavanja religije tiče se pojaviše studija religije, u užem i tehničkom smislu kao neteološkog izučavanja religije u kontekstu visokoškolskoga obrazovanja, koji datiraju od kraja Drugog svjetskog rata. Tada dolazi do širenja i internacionalizacije religijskih studija, što zbog rasta svjetske populacije, porasta korisnika visokoškolskoga obrazovanja, a što zbog tehnološkoga i kulturnoga razvoja. Diljem svijeta osnivaju se posebni odsjeci za izučavanje studija religija; godine 1950. osnovana je i *International Association for the History of Religion*. Teorijski počeci razvoja discipline vežu se većinom uz (zapadno)europske zemlje i Čikašku školu (ponajprije Josepha M. Kitagawu, Charlesa H. Longa i Mircea Eliadeu). Mirce Eliade i Ninian Smith možda su napoznatiji popularizatori discipline. Eliade je umnogome definirao studije religije (*study of religions*), iako je često povezan s poviješću religija (*history of religions*). No više od historijskog promišljanja, Eliade je predstavljao posljednji zamah fenomenologije religije. Razvio je tzv. morfologiju svetoga, baveći se „identifikacijom temeljnih oblika kroz koje se sveto manifestira u ljudskoj svijesti“³⁰. Ninian Smart je drugačije pristupao toj problematici, vjerujući da izučavatelji religije trebaju usvojiti tzv. metodološki agnosticizam: „they should be non-

²⁷ Ovaj se aspekt tiče individualnoga ponašanja čovjeka i utemeljiteljskim se smatra *The Varieties of Religious Experience* Williama Jamesa koji je tvrdio da „religion is what religion does, not what it claims to be able to do“. Sharpe, „The study,“ 31.

²⁸ Ovaj se pak aspekt tiče kolektivnih ponašanja ljudi, a utemeljiteljskim se smatra *The Elementary Forms of the Religious Life* Emilea Durkheima koji kaže kako je religija društveni fenomen temeljen na potrebama zajednice, naspram Rudolfa Otta koji u *The Idea of the Holy* kaže kako je „religion is the individual's experience of 'the holy'“; riječ *numinous* označava osjećaj prisutnosti *numena* (*deity, supernatural being*). Sharpe, *ibid*, 30.

²⁹ Sharpe, „The study,“ 21-38.

³⁰ Gregory Alles, „The study of religions: the last 50 years“ u John R. Hinnells, ur., *The Routledge Companion to the Study of Religion, Second Edition*, (London, New York: Taylor & Francis, 2009), 43.

committal in the matter of religious truth“. Izbjegavao je velike pripovijesti i razvio je šest (kasnije sedam) konstitutivnih dimenzija religije: doktrinalnu (*doctrinal*), mitologijsku (*mythological*), etičku (*ethical*), ritualnu (*ritual*), iskustvenu (*experiential*), institucijsku (*institutional*) i materijalnu (*material*). Poznato je njegovo povezivanje marksizma s tradicionalnim religijama, a zagovarao je shvaćanje studija religija kao studija svjetonazora³¹.

Pojam antropološkoga obrata (*anthropological turn*) veže se uz ime Mircea Eliade. Ključna tvrdnja Eliadeove teorije religije bila je da su „arhaični“ ljudi prvotni predstavnici *homo religioususa* (*religious humanity*). S obzirom na rečeno ne čudi okretanje antropologiji u posljednjih pedeset godina. Ključne figure su, osim Eliadea koji se prvenstveno bavio sadržajem religijske misli, Claud Levi Strauss, koji je pomoću strukturalne lingvistike pokušao opisati „logical patterns according to which the mind worked, along with their implications. The resulting structuralism, which made heavy use of binary oppositions to identify the language underlying religious 'utterances' rather than the meaning of the utterances themselves“, i Clifford Geertz, koji je utjecao na smjenu strukturalno-funkcionalističke antropologije (koja je zahtijevala kauzalna objašnjenja) k hermeneutičkoj antropologiji (koja je zahtijevala razumijevanje značenja simbola). Najznačajniji njegov doprinos polju bili su vezani uz koncept gustoga opisa (*thick description*), prepoznavanje lokalnoga znanja, svojevrsno „čitanje“ kulture kao teksta te razumijevanje religije kao kulturnoga sustava³². Ovi su antropolozi kasnije bili žestoko kritizirani, što zbog preinterpretacije podataka i činjenice da su kulturu doživljavali odviše sistematskom, ali i niza drugih razloga. Važno je u ovom kontekstu spomenuti još Jonathana Z. Smitha, koji se ponajviše bavi problemima definicije, klasifikacije (taksonomije), razlike i odnosa. Za razliku od Eliadeovog „overly conservative political orientation, emphasizing locative, normative aspects of religion while ignoring utopian, radical dimensions“, Smith je smatrao da definicije religije ne bi trebale biti utemeljene u esencijalističkim karakteristikama, nego „polythetic, loose bundles of features any one of which might not be present in a specific instance of religion“³³. Također je tvrdio kako

³¹ Alles, „The study of,“ 43.

³² Alles, „The study of,“ 44-45.

³³ Možda najpoznatije ime koje se vezuje uz politetičke definicije religije, ono je Benson Salera, koji je razradio taksonomiju od petnaest karakterističnih obilježja religije. Posjedovanje svih religijskih značajki priznaje prototipskim, monoteističkim religijama, kršćanstvu, islamu i židovstvu, dok u ostalim slučajevima priznaje kako „there can be more or less of religion“. Usp. Benson Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York: Berghahn (2000a): xii-xiv; „Conceptualizing religion. Responses,“ *Method and Theory in the Study of Religion* 12 (2000b): 323-338; „Conceptualizing religion. Some recent reflections,“ *Religion* 38 (2008): 219-225.

se studiji religija sastoje od prevođenja nepoznatoga u poznato i redeskripcije originalnih pojmova drugih kategorija³⁴. Zahvaljujući antropološkom obratu izučavatelji religije odbacuju prethodna fenomenološka učenja i okreću se detaljnijim studijama teorijskih pitanja, ali vrlo precizno određenim u odnosu na geografska, vremenska, kulturna, lingvistička i druga pitanja.

Religijska historija je istovremeno jedan od najstarijih, ali i najmlađih pristupa izučavanju religije³⁵. Osim pristupa u kojem se ili povijest, ili teologija smatraju primarnim, John Wolffe izdvaja sljedeći pristup, onaj religijskih studija povijesti, podrijetlom u konceptu *Religiongeschichte*, oblikovanom u Njemačkoj na prijelazu u 20. stoljeće. Obično se u engleskom jeziku prevodi kao *comparative religion* ili *history of religion(s)*. Ono što je temeljno za taj koncept je „the comparative study of different religious traditions, identifying commonalities and contrasts“. Povijest religija (u množini) bavi se prikazom distinktivnih historijskih karakteristika različitih religijskih tradicija, dok je povijesti religije (u jednini) svojstvena percepcija religije kao univerzalnoga ljudskog fenomena, gdje su sličnosti između različitih tradicija i kultura te geografskih manifestacija značajnije od njihovih različitosti. Oba pristupa ostvaruju rezultate različite od povjesničara religijske povijesti koje više zanima razumijevanje kompleksnoga povijesnoga konteksta religijske aktivnosti u određenom vremenu i prostoru, nego usporedbe presijekom tradicija, kultura i društava. Također, povijest religije/a zanima podrijetlo i rana povijest religijskih tradicija, dok religijsku povijest više zanima kasniji razvoj. S obzirom na ovo razlikovanje, i u ovom se radu često koristi pojam religijska povijest koji se shvaća kao pristup studiju religije (*study of religion*) i historijskom subdisciplinom. Kako je rečeno u uvodu ovoga rada, religijska povijest zasnovana je na historiografskoj metodologiji rigorozne analize povijesnih izvora s obzirom na njihov kulturni, politički i društveni kontekst. Povijesni izvori, i institucionalni i službeni, predstavljaju izvor za povijest ne samo organizacijskoga razvoja religijskih organizacija, nego u suodnosu s osobnim dokumentima poput pisama, dnevnika ili oralne povijesti omogućuju (uz sve zadržke konstatacije kako svaka interpretacija podrazumijeva i „presuppositions of the particular scholar“) pokušaj rekonstrukcije određenoga povijesnoga *milieu*a što je objektivnije moguće. Upravo to razlikuje religijsku povijest od teološke historije i njezine „the overt confessional commitments“ te širih komparativnih ambicija historije religija³⁶.

³⁴ Alles, „The study of,“ 45.

³⁵ John Wolffe, „Religious history,“ u John R. Hinnells, ur., *The Routledge Companion to the Study of Religion, Second Edition*, (London, New York: Taylor & Francis, 2009), 56-72.

³⁶ Wolffe, „Religious history,“ 58.

Ipak, metodološke granice su fluidne i više se radi o spektru različitih pristupa izučavanja religije u prošlosti negoli čvrstim distinkcijama. Premda bi se priklanjanje takvom definiranju moglo smatrati odviše nejasnim ili analitički malo korisnim, načelno se može podržati tvrdnja kako ekstenzivnije inzistiranje na pobrajanju diferencijacijskih načela predstavlja jasan smjer u (daljnje) zagušivanje religijskoga znanstvenoga diskursa.

3. MODERNOST I RELIGIJA

Modernost podrazumijeva razdoblje zapadne povijesti otprilike od kraja 15. stoljeća do prijelaza 19. u 20. stoljeće. Pojam „moderno“ često se razumijeva kao „buržoasko“, dakle povezano uz „srednju klasu“, za razliku od „postmodernoga“, koje je vezano uz uspon industrijske radničke klase. Potonji pojam prvi upotrebljava povjesničar Arnold Toynbee i otada se vrlo učestalo pojam postmodernoga shvaća kao dio modernoga te njegov rast³⁷. U ogledavanju religije s modernizmom i postmodernizmom³⁸ sveprisutno gledište glasi kako je napredak k modernosti ujedno popraćen recipročnim udaljavanjem od religije. Pitanje renesanse religije u suvremenom društvu čini se nekompatibilnim sa stoljetnim zazivanjem modernosti. Benavides u desetom poglavlju *Critical terms* smatra kako je uvjet modernosti³⁹ upravo samosvjesnost distancirana od prošlosti i poistovjećivanja s naivnošću. Modernost se u benavidesovskom smislu definira u konstituiranju i kontrastiranju sa svojim vlastitim drugim, što u tzv. modernoj eri može obuhvaćati „primitivno“, „aboridžinsko“, „antičko“, „tradicionalno“. Taj konstituirajući kontrast implicira niz binarnih

³⁷ Armin W Geertz, „Global perspectives on methodology in the study of religion,“ *Method & Theory in the Study of Religion* 12.1/4 (2000): 50.

³⁸ U ovom će se radu pod pojmom *postmodernizam* obuhvatiti svi pristupi koji su se nakon vrhunca modernizma u 1960-ima razvili kako bi propitali temeljne postavke svoga antecedenta, uzrokujući opću filozofsku smjenu i otklon od prosvjetiteljskog racionalizma. Dakle, dekonstrukcija, poststrukturalizam i tim redom dalje, podrazumijevani su pojmom postmodernizam. Neki mogući nastavni rad mogao bi pokušati raščlaniti razne impulse različitih postmodernističkih pristupa religiji, no to višestruko nadilazi propozivije ovoga rada. Tako što bilo bi poticajno s pozicije Grace Davie: „The locus of the debate alters as each profession or 'ideology' struggles with the disturbing ideas introduced under the catch-all banner of postmodernism.“ Usp. Grace Davie, „New approaches in the sociology of religion: a western perspective,“ *Social Compass* 51.1 (2004): 77-78.

³⁹ Taylor napominje kako *modernity* i *modernism* nije isto, ali je povezano i međusobno konstitutivno. Taylor, „Introduction,“ 1-

opreka, kao što su emocija – razum, intuicija – misao, praznovjerje – znanost, jednostavno – kompleksno. U takvu shvaćanju drugi dio opreke podrazumijeva privilegiju naspram prvog dijela, odnosno napredak ka. U ovoj evolucionističkoj viziji povijesti, religija predstavlja infantilno i primitivno ponašanje, koje treba biti prevladano u odraslih individua modernoga svijeta⁴⁰. Zapravo se razlozi umanjivanja religijskih uvjerenja i praksi u modernim društvima nalaze u političkim i ekonomskim faktorima, a ne u rastućoj intelektualnoj sofisticiranosti i psihološkom sazrijevanju. Moderne, sekularne nacije-države razvile su se iz vjerskih sukoba potaknutih protestantskom reformacijom. Od 1960-ih povjesničari i sociolozi, između ostalih, insistirali na tome da su modernizacija i sekularizacija neodvojive pojave. Oživljavanje tradicionalnih religijskih vjerovanja i praksi posljednjih godina, iako neočekivano i uvelike uvjetovano složenim lokalnim društveno-povijesnim uvjetima, odražava se u nekoliko općenitih čimbenika. Prvi je bliska povezanost procesa sekularizacije i modernizacije s jedne strane te pozapadnjenja (*Westernization*) s druge strane. Moderna država-nacija i tržišna ekonomija zapadne su tvorevine. Taj odnos podrazumijevao je preuzimanje modernosti nauštrb lokalnih običaja i tradicionalnih institucija. Reakcija na protejsku, začudno stranu zapadnjačku hegemoniju često označava povratak tradicionalnim oblicima religioznosti kako bi se legitimirale strategije osmišljene kako bi zaštitile neovisnost i autonomiju.

Bruce Lincoln, kada govori o suvremenim kontradiktornostima između nacije i države, religijski diskurs i prakse smatra jednim od efikasnijih mehanizama za mobilizaciju i kreaciju kolektivnog identiteta⁴¹. Odnedavno fenomen globalizacije ambivalentno utječe na društvene uvjete koji su habitat religijskih praksi; premda predstavlja olakšavajući element u smislu brzoga i nesmetanoga protoka ljudi, roba i informacija, globalizacija je također vezana i uz deteritorijalizaciju i nomadizaciju, u kojoj ljudi načelno veći značaj pridaju zajedničkim vrijednostima no diferencijacijskim obilježjima. Naročito kasnija desetljeća 20. stoljeća i 21. stoljeće predstavljaju razdoblje uvećane alijenacije među ljudima i naglašenu konzumerističku društvenu orijentiranost. Samuel Huntington u kontroverznoj knjizi *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*⁴² sažima kompleksan odnos modernizacije i religije: isprva su pozapadnjenje i modernizacija blisko povezani, gdje nezapadna društva apsorbiraju substancijalne elemente

⁴⁰ Taylor, „Introduction“, 2.

⁴¹ Bruce Lincoln, „Conflict“, Mark C. Taylor, ur. *Critical terms for religious studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 55-69.

⁴² Samuel P. Huntington, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka* (Zagreb: Izvori, 1997).

zapadne kulture i sporo napreduju prema modernizaciji. Kako se tempo modernizacije pojačava, razina pozapadnjenja opada i domorodačke kulture doživljavaju procvat. Daljnja modernizacija pospješuje civilizacijsku ravnotežu sile između zapadnih i nezapadnih društava, podupirući moć i samopouzdanje toga društva i učvršćujući predanost domorodačkoj kulturi. U prvim fazama promjene, pozapadnjenje promovira modernizaciju. U kasnijim fazama, modernizacija promovira odzapanjenje i oživljavanje domorodačke kulture u dva smjera: na socijetalnoj razini, modernizacija povećava ekonomsku, vojnu i političku moć društva u cjelini i podupire povjerenje ljudi u vlastitu kulturu i kulturnu asertivnost, dok na pojedinačnoj razini, modernizacija generira osjećaje otuđenja i anomalije jer su tradicionalne sveze i društveni odnosi slomljeni i to vodi krizi identiteta za koju religija nudi odgovor.

Postmodernistički, odnosno poststrukturalistički, postkolonijalni te feministički interpretativni kritički potencijali koje ovdje nazivam kritičkim strujama istraživanja religije postaju vidljivi u 1970-ima i 1980-ima. Premda je problematika izrazito kompleksna i razlozi kritike modernizma daleko od usuglašenosti, možda nije zgorega prenijeti razloge koje je Armin W. Geertz izdvojio. Naime, kritika orijentalizma od strane bivših kolonijaliziranih (koji su samostalnost mahom ostvarivali upravo pri počecima postmodernoga razdoblja), kritika epistemoloških temelja znanosti od filozofa znanosti poput Thomasa Kuhna i kritika *glasa* književnih teoretičara književnosti i feminist(ic)a⁴³. Najutjecajniji postmodernistički (francuski) teoretičari bili su Jacques Derrida i Michel Foucault. Ovi su teoretičari utjecali na niz humanističkih (sub)disciplina upravo zbog istraživanja limita ljudskoga govora i ljudske konceptualizacije: „Many postmodern thinkers have tended to concentrate on language. For some of them, language in fact creates the world, and there is no world outside language. Such an orientation does not necessarily preclude social and ethical reflection, but other critical modes, poststructural, post-colonial, and feminist, arose with a more distinct orientation toward social criticism“⁴⁴. Michel Foucault se nije bavio religijom *per se*, već je istraživao odnose znanja i moći, odnosno načine na koji su oni koji su imali znanje, ujedno posjedovali i moć, te tako kreirajući znanje koje će perpetuirati i proširiti njihovu moć. Derrida i Foucault ponajviše govore iz europske perspektive, na što su odgovorili indijska teoretičarka Gayatri Spivak (poznati članak „Can the Sub-Altern Speak?“) i Edward Said (prvenstveno knjiga *Orijentalizam*) proširujući Foucaultovo

⁴³ Geertz, „Global perspectives,“ 52.

⁴⁴ Ibid.

učenje izvan Europe i propitujući marginalizaciju koloniziranih, posebno žena. Saidov orijentalizam označava iskrivljenu interpretaciju ljudi Bliskoga istoka, dok ujedno kreira Drugo europskom Ja kojemu služi kako bi održao njegove ideološke potrebe. Njegova argumentacija sastoji se od teza kako ne postoji razlika između političkoga i apolitičnoga znanja i kako je potrebno usuglasiti polazne metodološke principe te objasniti osobnu dimenziju unutar znanstvenoga rada. Orijentalizam ne razumijeva jednostavno kao politički subjekt ili područje koje je pasivno prenošeno kulturom, obrazovanjem, institucijama, niti kao veliku i difuznu zbirku tekstova o Orijentu, a niti kao reprezentaciju opakoga „zapadnog“ imperijalističkog zapleta kako bi se zaprečavao „Orijent“: „It is rather a *distribution* of geopolitical awareness into aesthetic, scholarly, economic, sociological, historical, and philological texts; it is an *elaboration* not only of a basic geographical distinction (the world is made up of two unequal halves, Orient and Occident) but also a whole series of 'interests' which, by such means as scholarly discovery, philological reconstruction, psychological analysis, landscape and sociological description, it not only creates but also maintains; it *is* rather than expresses, a certain *will* or *intention* to understand, in some cases to control, manipulate, even to incorporate, what is a manifestly different (or alternative and novel) world; it is, above all, a discourse...“⁴⁵. Neke od kritika upućenih Saidovoj teoriji ticale su se primjedbe da je upao u „zamku orijentalizma“ (*orientalism trap*) jer koncept kulture promatra odviše unisono, u kontinuitetu s tradicijom, a ne „pregovarane, sadašnje procese“, premda je i sam Said ustvrdio da ne govori o „istinama“ već o reprezentacijama⁴⁶. Uključivanje istraživača iz nezapadnih krajeva u diskurse o znanju o *vlasititom* nije se odvijao niti ubrzo nakon prvih upućenih kritika, a niti neometano; štoviše, dio je to procesa razvlašćivanja zapadnoga utjecaja ne samo na spomenutu reprezentaciju i interpretaciju, već zapravo na konstrukciju. Kritika kolonijalizma nakon Drugoga svjetskog rata uzrokovala je postavljanje niza pitanja o drugim slučajevima u kojima „Zapad“ i/li drugi dominantni činitelji posjeduju monopol nad diskursom. Pitanje *glasa* često se vezuje i uz pitanje feminističke kritike upućene dominantnom narativu; o tome i po pionirskoj kritici povjesničarke religija Rite Gross više u nastavku rada. Posljednji od razloga postmodernističkih kritika koji će se ovdje spomenuti tiče se pitanja racionalnosti, odnosno preciznije, pitanje repetitivnih inzistiranja humanističkih i društvenih znanosti za čim vjernijim imitiranjem prirodnih znanosti. Problem u vezi s tim nastojanjima jest u činjenici da su uvjeti

⁴⁵ Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 12.

⁴⁶ Geertz, „Global perspectives“, 55.

(istraživanja) prirodnih znanosti nekompatibilni s onima društvenih i humanističkih znanosti jer je potonjima „impossible to eliminate or reduce the variable in order to isolate the invariables“. Ono što je ključno jest upravo to da je njihov glavni cilj zapravo svaku temu rasvijetliti iz što više perspektiva i disciplina, što prijespomenute varijable komplicira do unedogled⁴⁷. Jedna od poticajnih studija u vezi s ovom tematikom jest knjiga *The Limits of Scientific Reasoning* Davida Fausta, nakon koje su se sve češće čuli prijekori spram nerazumijevanja i same „znanstvenosti“ prirodnih znanosti, čija proklamirana „preciznost“ često nije mnogo više od zaključaka i rezultata eksperimentata provedenih pod dogovorenim uvjetima. Trevor Pinch formulirao je to ovako: „Because theory testing depends on conventional agreements, which might change, today's falsification could always become tomorrow's confirmation“⁴⁸.

Kao rezultat ovih kritika, od 1970-ih je područje akademskoga izučavanja religije doživjelo značajnu promjenu. Osim uključivanjem ženskoga iskustva i glasova, dogodila se i promjena u vezi s izvorima (koji više nisu eurocentrični, klasični, kanonski tekstovi već uključuju i suvremene izvore poput internetskih, radijskih, televizijskih, itd) i metodama. Kritike možda najviše veze imaju s pojmom „kriza reprezentacije“ koji su skovali George Marcus i Michael Fisher 1985. godine, u kontekstu krize reprezentacije u humanistici. Religijski teoretičari odgovorili su uključivanjem učenjaka u narativ i nadilaženjem dihotomije mi/oni (strategije su interreligijski dijalog, premda zastupljen među teolozima i prisutan odavno, i autobiografski narativ, koji također postoji barem, u kršćanstvu, od Augustinovih *Ispovijedi*). Najviše je kritike upućeno postojanju „ispravnih“ interpretacija o religiji, čemu teoretičari pokušavaju doskočiti uključivanjem individualnih izvedbi i istraživanjem alternativnih koncepcija religije, primjerice proučavanju tijela i općenito materijalnoga te novim religijskim pokretima.

⁴⁷ Geertz, „Global perspectives,“ 64.

⁴⁸ Trevor Pinch, „Theory Testing in Science – The Case of Solar Neutrinos: Do Crucial Experiments Test Theories and Theorists?,“ *Philosophy of the Social Sciences* 15.2 (1985), 167-187.

3.1. (Anti-, post -, neo-, multi-) modernost

Započeti raspravu o interpretativnim paradigmama suvremene religijske historije i kritičkim impulsima kojima su bile podvrgnute uvođenjem pojma „modernosti“ na samom početku zapravo odražava legitimnost i privilegiranost toga odnosa spram konkurentskih. Naime, pojam modernost pojavio se u kontekstu nastojanja novokristijaniziranih Rimljana da distingviraju vlastitu spram religioznosti poganske antike i nepreobraćenih Židova⁴⁹. Bez mogućnosti da se na ovom mjestu ulazi u kompleksnije razložnje povijesti koncepta modernosti, preko prosvjetiteljskih shvaćanja modernoga kao racionalnoga, znanstveno utemeljenoga i objektivnoga, moguće je predstaviti stanje u istraživanom području druge polovice 20. stoljeća. Alexander tako izdvaja četiri prevladavajuće teorijsko-ideološke (u Geertzovu smislu) društvene teorije: modernizacijsku teoriju i romantički liberalizam, antimodernizacijsku teoriju i herojski radikalizam, postmodernu teoriju i komičnu izdvojenost te neomodernizacijsku teoriju i teoriju rekonvergentije, u nastajanju.

Modernizacijska teorija se, kao znanstvena teorija u *wissenschaftliche* smislu, zastupljena u 1950-ima i ranim 1960-ima vezuje uz imena D. Learnera, M. Levy, A. Inkelesa, T. Parsonsa, D. Apter, R. Bellaha, S. N. Eisenstadta, W. Rostowa i C. Klerra. Idealtipski, modernizacijska je teorija utemeljena u ideji da je društvo koherentan sustav s povezanim podsustavima te da je historijski razvoj raščlanjen u dva društvena sustava, tradicionalni i moderni. Ovaj potonji se ponajviše referira na zapadna društva jer je karakteriziran kao individualistički, demokratski, kapitalistički, znanstveni, sekularan i stabilan, dakle modernizacija je shvaćena kao nerevolucionarno već inkrementalno potican povijesni proces. Sklonost ove teorije binarizmu i omaškama uzrokovanim pretjeranim simplificiranjem ili, barem, sklonosti kohezivnosti, vjerojatno ima veze s podrijetlom u američkim poratnim intelektualnim krugovima koji su konstruiranu „prekretnicu“ vlastite suvremenosti interpretirali historijskim oruđem, usto modernost shvaćajući više kao geertzijanski simbolički sustav koji je instruirao i motivirao suvremenike⁵⁰. Upravo je suočavanje s realnošću, odmakom od prethodno proklamiranoga romantizma, krah trećesvjetskih rješenja i sakralizacijsko-ideologijskim djelovanjem novih

⁴⁹ Jeffrey C. Alexander, „Modern, anti, post, and neo: How social theories have tried to understand the 'New World' of 'Our Time',“ *Zeitschrift für Soziologie* 23.3 (1994): 167.

⁵⁰ Alexander, „Modern, anti,“ 168-175.

religijskih pokreta naspram sekularizacije sedamdesetih godina 20. stoljeća otvorilo prostor za antimodernizacijsku teoriju. Modernost se premjestila sa svete na profanu stranu povijesti, a pozitivan predznak karakteristika modernizacijske teorije postao je negativan. Proglašavajući smrt liberalizma, religije Zapada kritizirane su zbog represivne modernosti, a istočna je i mistična religioznost sakralizirana. Konfrontacija s realitetom je tako proizvela, namjesto očekivana realističkoga okvira za interpretaciju, radikalni herojski – ponajviše u djelu Immanuela Wallersteina⁵¹. Konzervativizam anticipiranoga „novog doba“ uzrokovao je pojavu nove ekplanatorne društvene teorije, postmodernizma, nove teorije srednjeg dometa, izrazito koncentrirane na prošlo. Tipične karakteristike koje vrijede za ovu teoriju su slom velikih narativa i povrat lokalnomu, ideje praznog simbola i simulakruma, pluralizam i različitost. Binarni kod modernizam – postmodernizam stoga podrazumijeva prvenstveno zazor prema univerzalizirajućim zapadnjačkim vrijednostima. Kritičnost i agnosticizam deklamirani su u smrti subjekta Foucaulta i Derride⁵². Postmodernistički odgovor na svaki oblik tradicionalističkoga kolektivističkog narativa naslijedila je neomodernistička teorija orijentirana na ključne pojmove demokracije i univerzalizam utjelovljene u slobodnom tržištu, individualizmu i ljudskim pravima. U globaliziranom svijetu dekristijanizacije zapadnih intelektualaca i Saidova orijentalizma, razvila se Eisenstadtova teza rekonfiguracije modernosti/zma kao (nehomogenoga) globalizirajućeg pokreta/civilizacije/fenomena, a ne posljednjega razvojnog stadija i koji za razliku od velikih religija, posjedujući ekonomske, političke i ideološke aspekte, ima najdalekosežnije utjecaje. Teorija mnogostrukih modernosti ne pretpostavlja homogeniziranost modernosti, ali isto tako odriče monopol vesternizacijskom, eurocentričnom ishodištu modernosti te kontinuiranost toga procesa s tradicijom⁵³. Za razliku od postmodernizma, koji funkcionira u opoziciji prema metanarativnom potencijalu modernosti, teorija mnogostrukih modernosti to nije, jer podrazumijeva „a story of continual development and formation, constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs of modernity and of distinctively modern institutional patterns, of multiple modernities“⁵⁴. Kao opozicijsko drugo u ovom se slučaju pojavljuje

⁵¹ Alexander, „Modern, anti,“ 175-178.

⁵² Alexander, „Modern, anti,“ 178-182.

⁵³ José Casanova, „Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities,“ *Current Sociology* 59.2, 264.

⁵⁴ S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays* (Leiden: Brill, 2003), 954.

nacionalizam⁵⁵. U jednoj nedavnoj studiji odnosa religija, nacija i transnacionalizma, teorija mnogostrukih modernosti shvaćena je kao jedan od rezultata nove teorijske perspektive uključivanja religije u „projekt modernosti“, u vremenu nepodudarnih procesa sekularizacije i desekularizacije diljem svijeta, kao i procesa nacionalizma i transnacionalizma – zajedno s dijakronijskim, komparativnim izučavanjem civilizacija⁵⁶.

Zbog nemogućnosti kritičkog uporišta u nejasnoći koncepta „(zapadne) modernosti“ danas, Willaime se osvrće na razumijevanje definiranja pojma kao „leaving religion behind“. S obzirom na to da se pojam često vezuje uz pojam sekularizacije (također nejasan pojam koji istovremeno može predstavljati i otklon od religije i rastuću svjetovnost), autor nudi sveobuhvatnu interpretativnu paradigmu ultramodernosti. Po uzoru na Alexandera, Willaime gradi vlastitu tezu trodimenzionalno: ekplanatorno, interpretativno i narativno. Ultramodernost, kao radikalizacija modernosti a ne descendent modernosti, predstavlja širenje dvaju temeljnih obilježja modernosti: individualizacije i refleksivnosti. Sve je izvrgnuto preispitivanju i utoliko se demistifikacija nadaje kao ključni element ultramodernističke nesklonosti sigurnim činjenicama naspram upravo takvoga modernističkog uvjerenja. Ultramodernost je zato raščarana modernost, a ne ne-modernost. To je proces koji sekularizira modernost i demitologizira sekularne ideje, podjednako kako je modernizacija potpomogla sekularizaciju religije. Shvaćanje ultramodernosti kao sekularizirane modernosti, Willaime oslikava na primjeru tradicionalističkih institucija poput posla, politike i obitelji, kategorija koje valja podvrgnuti demitologizaciji. Kao rekonfiguracija same religije, ultramodernost je zapravo pluralistička sekularizacija.⁵⁷

Grace Davie kreirala je shematsku reprezentaciju odnosa modernosti i postmodernosti, s jedne strane, te modernizma i postmodernizma, s druge strane. Prema njezinu tumačenju, prvi odnos razumijeva s obzirom na ekonomske i društvene strukture, a drugi u kontekstu kulturnih

⁵⁵ Alexander, „Modern, anti,“ 182-192.

⁵⁶ Drugi, sinkronijski, put ove teorijske perspektive utjelovaljen je u radu Bergera i ostalih, o čemu više u sljedećem poglavlju. Premda je nejasna poveznica između dvaju razdoblja, potrebno je napomenuti često ponavljana Eisenstadtova teza o počecima mnogostrukih modernizacija kao društvene promjene od tzv. „first Axial Age“ (8. st. pr. Kr. – 2. st. pr. Kr.) do Francuske revolucije i industrijalizacije te Prosvjetiteljstva, što je proizvelo novo „Axial Age“ i mnogostruke modernosti. Patrick Michel, Adam Possamai i Bryan S. Turner, „Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities: An Introduction,“ u Patrick Michel, Adam Possamai i Bryan S. Turner *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities* (Palgrave Macmillan, New York, 2017), 1-17.

⁵⁷ Jean-Paul Willaime, „Religion in Ultramodernity,“ u James A. Beckford i John Walliss, ur., *Theorising religion: classical and contemporary debates*, (Ashgate Publishing, Ltd., 2006), 77-89.

oblika⁵⁸. Ovdje je nužno napomenuti kako distinkcije ove vrste nisu fiksirane i često se u praktičnom smislu izrazito teško razabiru „uvjeti“ njihova „razgraničenja“. Ukoliko se i ovaj shematski prikaz shvati ilustrativno, a ne u smislu niza datosti, moguće je uvidjeti korisnost u izdvajanju ključnih karakteristika. Premda i moderna i postmoderna društva zahtijevaju neki oblik organizirane religije, promatrajući odnos u socio-ekonomskom kontekstu⁵⁹, modernost podrazumijeva procese industrijalizacije i urbanizacije te time koroziju prethodnih oblika življenja i prakticiranja religije. Postmodernost predstavlja razdoblje postindustrijalizacije i informacijsko-tehnološko doba u kojem se odvijaju procesi deurbanizacije i reduciranja religijskih organizacija. Strukturalne promjene uvjetovale su i promjene u ekonomskim i političkim institucijama, pa nije moguće govoriti samo o opadanju korisnika vjerskih institucija, već i u smanjenju članstava, primjerice, sindikata i političkih stranaka⁶⁰. Donji dio shematskoga prikaza koji je ponudila Davie tiče se njezine vrlo poticajne opservacije kako do smjene između modernizma i postmodernizma u ranim 1970-ima dolazi zbog prestanka povjerenja u izvjesnosti, potaknuto, između ostaloga, osciliranjem globalne ekonomije uzrokovane naftnom krizom i nemogućnošću u prosvjetiteljstvu utemeljenoga zapadnog racionalizma ili istočnoga komunizma da povrate izgublenu vjeru u izvjesnost. Ta je kriza uzrokovala kolaps koncepta velike pripovijesti i na sekularnoj, i na religijskoj strani; nadomještanje religijskoga narativa sekularnim postalo je neutemeljeno upravo zato što je i sekularni narativ (odnosno, njegove izvjesnosti poput racionalizma, znanosti, napretka...) doveden u pitanje⁶¹. Jean-Francois Lyotard upravo je u tom kontekstu krize pripovijesti iznio tezu o tome kako „moderno“ podrazumijeva svaku znanost koja se legitimira referencom na neki metadiskurs i veliku pripovijest, za razliku od „postmodernoga“ koje je temelji na, pojednostavljeno, nepovjerenju u metapripovijesti⁶².

⁵⁸ Grace Davie, „New approaches in the sociology of religion: a western perspective,“ *Social Compass* 51.1 (2004): 75.

⁵⁹ Davie ekonomskim i društvenim uvjetovanostima daje prednost u interpretaciji promjena religijskoga života (prvenstveno) zapadne Europe, naspram recimo konceptu religijske indiferentnosti. S obzirom na tu poziciju, zanimljiva je rasprava sa Steveom Bruceom u kontekstu njegova zagovaranja sekularizacijske teze, ali i žustre i opsežne rasprave o socijalnom kapitalu u širem kontekstu. Više o tome u sljedećem poglavlju.

⁶⁰ Davie, „New approaches,“ 76.

⁶¹ Davie, „New approaches,“ 77-8.

⁶² Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press 1992), xxiii-xxiv.

FIGURE 1
Religion and Modernity: a Schematic Representation

Modernity	Post-modernity
Industrialization	Post-industrialization/information technology
Urbanization	De-urbanization
Production	Consumption
Both modernity and post-modernity are problematic for religion but in different ways	
Modernism	Postmodernism
The grand narrative: religious or anti-religious	Fragmentation/decentring of the religious narrative, but also of the secular; i.e. of the scientific, rational or anti-religious narrative
Progress	e.g. rationalism/communism
Secularization	A space for the sacred but often in forms different from those which have gone before
God, the Son	The Holy Spirit
The institutional churches	Varied forms of the sacred
Medical science	Healing/alternative medicine
Agribusiness	Ecology/organic food
<i>Obligation</i>	<i>Consumption</i>

Figure adapted from Davie (1994: 192)

Shematski prikaz odnosa modernosti i postmodernosti Grace Davie (2004)⁶³

⁶³ Davie, „New approaches,“ 76.

Jedno od najrecentnijih izdanja o odnosu religije i modernosti u internacionalnom kontekstu, knjiga Pollacka i Roste, temelji se na dvije ključne pretpostavke: opisati kako se društveno značenje religije u raznim oblicima promijenilo u modernim društvima i objasniti koji su faktori i uvjeti doprinijeli tim promjenama. Na temelju dva glavna koncepta, religije i modernosti, knjiga donosi pregled ključnih teorija njihove interakcije/odnosa. Svaki se temeljni pojam prevodi u tri jezgrene komponente: identifikacija/afilijacija, praksa i spoznajno (uključuje iskustva i vjerovanja). Svaki od njih se operacionalizira kao vjerska imanja (*belongings*), standardne prakse poput molitve i nazočnosti crkvenoj službi, i vjerovanju u Boga. Modernost je mjerena kroz funkcionalnu diferencijaciju, divergiranje društvenih razina konstituiranja (posebno individualizacije) i natjecateljskih foruma. Glavninu studije čini empirijski dio koji analizira religijske promjene u odabranim zemljama Zapadne i Istočne Europe. Potom tri studije slučaja istražuju izabrane neeuropske zemlje analizirajući društvene, političke i ekonomske kontekste te njihove povijesno uvjetovane međuovisnosti. Dakle, na temelju kvantitativnih empirijskih podataka autori testiraju trenutno utjecajne sociološke teorije o poziciji i važnosti religije u modernim društvima. Teorije koje su testirane su iste one koje su dominantne u suvremenoj sociologiji od 1950-ih i 1960-ih godina: sekularizacijska teorija (npr. Berger), individualizacijska / religijskotransformativna teorija (npr. Luckmann, Davie, Knoblauch) i religijska tržišna teorija (npr. Stark). U multinacionalnoj kvantitativnoj analizi, od pedeset i četiri zemlje uključene u istraživanje, četrdeset i pet je europskih, autori propituju tzv. višestruku paradigmatiku teoriju jer, s obzirom na lokalno i povijesno uvjetovane specifičnosti, jedan model ne može sveobuhvatno objasniti odnos religije i modernosti. Autori eksplicitno odbacuju zaključak o mnogostrukim modernostima (npr. Eisenstadt), nudeći obranu sekularizacijske teorije, nedvosmisleno neslaganje s religijskom tržišnom teorijom te kritiku individualizacijske teorije⁶⁴. Peter Beyer izdvaja kao nedostatak studije prvenstveno izbor zemalja i regija: većina je (šira) europska i gotovo isključivo kršćanska sfera, napominjući kako bi knjiga mogla nositi i naslov „Kršćanska religija i modernost“⁶⁵.

⁶⁴ Detlef Pollack i Gergely Rosta, *Religion and Modernity: An International Comparison* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

⁶⁵ Unatoč tome, knjiga posjeduje jasnoću i preglednost konceptualizacije i operacionalizacije glavnih pojmova, doprinoseći uopćenim teorijskim zaključcima i identificirajući sveobuhvatne obrasce i determinante religijske promjene u modernim i modernizirajućim društvima. Peter Beyer, „Religion and Modernity: An International Comparison,“ *Journal of Contemporary Religion*, 33:1, 135-136, DOI: 10.1080/13537903.2018.1408296

Michel, Patrick, Adam Possamai i Bryan S. Turne su već spominjani autori jednoga od najrecentnijih zbornika o odnosu religije, nacije i transnacionalizma u tzv. razdoblju „mnogostrukih modernosti“. Premda pristaju uz Eisenstadtovu tezu o tome kako zapadna ili europska modernost nije ona *prava, istinska* modernost, nego tek jedna od ovih mnogostrukih, autori svejedno naglašavaju postojanje izvjesnoga procesa standardizacije religije na globalnoj razini. Naime, iako su modernosti u pluralu, religije sve više i više egzistiraju u singularu upravo posredstvom globalnoga tržišta. Olivier Roy o tome govori kao o „protestantizaciji“ religije, odnosno tvrdi da je primjetna „protestantizacija“ islama i budizma, pa i „pobudizamljenje“ kršćanstva (gdje se navodi primjer joge ili meditacije). Premda primjeri koje autor navodi vjerojatno hiperboliziraju religijsku hibridizaciju (ima li šerijatska kultura šanse spram „halal McDonald's“ ili „Mecca Cola“?), ipak postoje osnove za tvrdnju kako je situacija u kojima religijske elemente specifične za jednu religiju nalazimo prisutne u drugoj sve više⁶⁶.

⁶⁶ Patrick Michel, Adam Possamai i Bryan S. Turner, „Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities: An Introduction,“ u Patrick Michel, Adam Possamai i Bryan S. Turner, *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities* (Palgrave Macmillan, New York, 2017), 1-17.

3.2. Feminizam i religija

Utjecaj ženskih studija na religijske bio je radikalniji i nakanio je ukazati na dvije podjednako važne činjenice: izostanak žena iz povijesti (religija) i njihovo (potencijalno) različito iskustvo od muškarčeva. Zapravo, ženska kritika interpretativnih i inih mogućnosti historije religija dijagnosticirana je i slijedi logiku te je utemeljena na istim toposima ženskih/feminističkih kritika historiografiji, pa i humanistici općenito. Važnost same problematike izrazio je Casanova primijetivši kako je „the religious politics of gender has become one of the most important issues facing humanity worldwide“⁶⁷. Kritički potencijali feminizma i ženskih studija te ženske povijesti prvenstveno se ogleda(la) u ukazivanju na diskrepanciju između proklamiranih temeljnih načela historije religija (ponajviše njezine sveuključivosti, objektivnosti, otvorenost u pristupu svim religijskim ostvarenjima, dakle i nezapadnima) i produkta same historiografske djelatnosti te discipline. Kao i u kritikama ženske povijesti upućenima drugim disciplinama, muško je iskustvo percipirano i u interpretaciju uključivano kao univerzalno. Stoga su religijski studiji prije ženskih studija bili studiji religije muškarca, a uključivali su tek kratke, usputne informacije o ženama, napisane opet iz muške perspektive. Dakle, status ženama u historiji religija bio je dvojak, parcijalan u svakom slučaju, u prvome funkcionirajući unutar muške perspektive, a u drugome u odnosu na nju. Prvo, njihovo odsustvo je kamuflirano generičkim muškim, Rita Gross, možda i najvažnija predstavnica kritičke struje ženske povijesti usmjerene akademskom istraživanju religije, opisuje kao: „The unconscious androcentric presuppositions undergirding almost all work done to date in the history of religions cause serious deficiencies, especially at the primary level of data-perception and gathering, and this deficiency in turn generates serious deficiencies at the level of model-building and theorizing whenever any hint of sexuality or sexual imagery is present in the data being analysed“⁶⁸. Drugu situaciju, u kojoj su žene percipirane i uključivane u

⁶⁷ Casanova, „Cosmopolitanism“, 17.

⁶⁸ Rita Gross, „Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions“, u Rita Gross, *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion* (Missoula, Scholars Press, 1977), 7. U ovom ključnom i često citiranome radu iz 1977. godine, Rita Gross razradila je tezu o „androcentričnosti“ i ovdje nije zgorega prenijeti njezinu kritiku koja nije upućena samo disciplini kao takvoj, nego upravo povjesničarima: „The real issue is whether or not the historian of religions has an androcentric set of presuppositions, not whether the systems s/he investigates are male-centered“. Gross, *ibid*, 9. Kritika kao mehanizam ne smije ostati samo u apstraktnom svijetu diskursa u kojem je autor izvantekstualna instanca koju se ne uključuje u procese pregovaranja s tekstom.

historiografske preglede tek kao Drugo (s adekvatnom ulogom, poput uloga majke, supruge, sestre, kćeri...), Gross opisuje kao: „They are discussed as an object exterior to mankind, needing to be explained and fitted into one's worldview, having the same ontological and epistemological status as trees, unicorns, deities or any other object that must be discussed to make experience intelligible. They are in the world, but they are discussed as 'other' to the human Subject attempting to understand his world (generic masculine deliberate), as the problem to be solved, not as a Co-Subject in a mutual attempt to understand human sexual differentiation and all its manifestations“⁶⁹. Osim toga, povijesni su izvori često odražavali upravo androcentričnu perspektivu, patrijarhalnu, a često i mizoginu kulturu, upravo zato što su im autori i konzumenti bili (nerijetko isključivo) muškarci.

Rane su feminističke teoretičarke usko surađivale s neomarksističkim teoretičarima upravo zbog pitanja kritike klase i muške pristranosti, što je zapravo ideja u kojoj se manjina koju se tlači ujedinjuje u ideji dokumentacije vlastite opresije u želji da im to posluži u emancipatorskim nastojanjima. Kritika takvome odnosu međusobnoga razumijevanja upućena je od strane nezapadnih feministica koje su tu komunikaciju doživljavale kao sudjelovanje zapadnih feministica u konstrukciji koncepta „zapadne“ dominacije. Upravo uzimajući u obzir spomenute kritike nezapadnih feministica, feministička teologinja June O'Connor izrazila je zabrinutost nezavidnom pozicijom mnogih žena koje se u isti mah nalaze: „on the outside (with respect to the androcentrism of society) and on the inside (minority status *vis-à-vis* other minority voices or, as one example, as part of an oppressing majority *vis-à-vis* race or class)“⁷⁰. Knjiga Nancy Auer Falk i Rita Gross *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*⁷¹ svojim simptomatičnim naslovom ukazuje na stanje u kojem se nalazi pozicija ženske religioznosti kada od 1960-ih i 1970-ih godina ženska religija postaje znanstvenim interesom mahom povjesničarki. Orit Avishai izdvaja tri razdoblja istraživanja odnosa roda i religije: razdoblje neznatnoga istraživanja (prije 1980-ih), potom razdoblje istraživanja poticanoga iz religijskih krugova, koje je karakterizirano slabom vidljivošću u objema subdisciplinama (1980-e do 1990-ih), te suvremeno razdoblje koje je pak uključeno u najvažnije rasprave rodne problematike. Autorica posljednje

⁶⁹ Gross, „Androcentrism,“ 10.

⁷⁰ June O'Connor, „The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion“ u *Religion and Gender*, Ursula King, ur. (Oxford: Blackwell, 1995), 54.

⁷¹ Nancy Auer Falk i Rita Gross, *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures* (San Francisco: Harper & Row Publishers, 1980).

razdoblje naziva dijelom intelektualne historije jer usmjerava pozornost k onome što ona naziva „feminističkom dilemom religije“ (*feminist dilemma of religion*): pretpostavkama o religijskoj inherentnoj inkompatibilnosti s interesima žena i rodni te seksualnih manjina, što rezultira ambivalentnošću i odbojnošću spram izučavanju religije i učenju na temelju religijskih slučajeva⁷².

U nekoliko je desetljeća ovo područje od (gotovo) nepostojećega područja istraživanja, nakon upućene kritike ženskih studija, prevalilo razdaljinu do izrazito višerazinskoga i plodonosnoga studija. David Kinsley u tom kontekstu podsjeća na svojevrsni recept koji su uputili ženski studiji i ondašnjim, i današnjim tegobama s kojima se susreću povjesničari religije; ono što on naziva „hermeneutikom podozrenja“ (*hermeneutics of suspicion*) predstavlja izraženu sumnju i u nepristranost povijesnih izvora, i u nepristranost povjesničara i teoretičara religije⁷³. Rita M. Gross u kasnijoj studiji *Feminism and Religion*⁷⁴ istražuje međudjelovanje feminizma i religije (feminističke studije religije i feminističke transformacije religije) koristeći i normativni i deskriptivni pristup. U definiranju religije i feminizma, kako bi se uopće mogla osvrnuti na njihove međuodnose, autorica na početku naglašava nužnost razumijevanja religije i feminizma kao dvaju područja akademskoga izučavanja, a ne osobnih sustava vjerovanja. Feminizam definira dvojako, kao akademsku metodu i kao društvenu viziju. Feminizam kao akademsku metodu Gross naziva ženskim studijima (*women studies*), kako bi uvela distinkciju spram političke dimenzije (premda feminizam jest potekao iz političkih intencija i Gross pod tim pojmom podrazumijeva „a critical and reconstructive stance *vis-à-vis* the institutions and values of one's own culture, religion, and academic environment“)⁷⁵. Feminizam kao vizija društva ima veze s društvenim interakcijama muškaraca i žena (iako odnedavno ponajviše s težnjom ka slobodi od rodni uloga), u otklonu od patrijarhata kao skupnog pojma za sve vizije društva u kojima su žene podzastupljene, a temelji se

⁷² Orit Avishai, „Theorizing gender from religion cases: Agency, feminist activism, and masculinity,“ *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 77:3 (2016), 262.

⁷³ David Kinsley, „Women's Studies in the History of Religions,“ u, Arvind Sharma, ur., *Methodology in religious studies: the interface with women's studies* (New York: SUNY Press, 2012), 9. Naročito je zanimljivo primjetiti kako David Kinsley rad završava pomalo pesimistično. Prvo upućuje kritiku, čini se gotovo „u rukavicama“, iako je ona sasvim osnovana, istraživačima ovoga područja istraživanja s obzirom na činjenicu kako se često doima da novonastalo stanje predstavlja redukcionistički pristup ovoj problematizaciji jer se previše oslanja na omniprezentni victimizacijski diskurs, u kojem su muškarci uvijek i svugdje opresori. Taj način objektivizacije žena od strane drugih (zapadnih) često se čuje kao kritika i u drugim disciplinama ženskih studija i prvenstveno se razotkriva u susretu zapadnih istraživačica i njihovih nezapadnih ženskih objekata istraživanja. Osim toga, Kinsley upućuje na činjenicu kako često danas muški istraživači nisu dobrodošli u područje istraživanja ženske religioznosti, podjednako kako istraživačice i teoretičarke nisu dobrodošle istraživati fenomene muške religioznosti. Kinsley, „Women's Studies,“ 12.

⁷⁴ Rita M. Gross, *Feminism and Religion: An Introduction* (Boston: Beacon Press, 1996).

⁷⁵ Gross, *Feminism*, 17.

na rezultatima feminističkih istraživanja unutar disciplina povijesti, sociologije, psihologije, jednako kao i religije. Gross do kraja slijedi argumentaciju četiri, po njezinu tumačenju, glavna problema: nužnost upisivanja žena u svaki opis religije, pitanje o inherentnom seksizmu religija, prevladavanje androcentričnih metodologija i patrijarhalnih pretpostavki kako bi se preispisala povijest i budućnost postpatrijarhalne religije.

Četvrt stoljeća postojanja časopisa *Gender & History* obilježeno je, između ostaloga, tematom o religiji, postavljajući tom prigodom pitanje o prvenstveno (historiografskim) promjenama u proučavanju religije u rodnoj povijesti od 1980-ih. Bilo da se religija ostvaruje kao individualna identitetska formacija ili društveno-politička praksa, autorice Joanna De Groot i Sue Morgan⁷⁶ upućuju na činjenicu kako je religija često zanemarivana analitička kategorija (u odnosu na rod, dob, etničnost, klasu i seksualnu orijentaciju). Rod i seksualnost za njih predstavljaju kritičnu točku i rascjep u svijetu povećanoga stupnja sekularnosti (i povećanoga stupnja religioznosti). Od 1990-ih godina pojavom većega broja radova fokusiranih na religiju, primjetno je postojanje „religijskog obrata“ u kulturnoj povijesti. Jedan od glavnih tropa ili ključnih preokreta u povijesti odnosa roda i religije svakako je koncentriranost na „prošle perspektive“. U posljednjih četrdeset godina intenzivno se u povijesti religije i roda proučavaju perspektive povezane s kršćanstvom u mnogim njegovim oblicima. Neprebrojiva literatura, koja kako kaže Catherine Brekus „izmiče kategorizaciji“, posvećena je odnosu američkih žena i religije⁷⁷. Potrebno je spomenuti rad Barbare Taylor⁷⁸ o odnosu religijskih i ostalih intelektualnih i političkih utjecaja u djelovanju owenitskih feministica i Mary Wollstonecraft. Utjecaj roda na kreiranje srednje klase proučavale su Leonore Davidoff i Catherine Hall u svojem utjecajnom djelu *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, gdje primarni fokus nije na srednjoj klasi kao klasi poslodavaca ili problemu organizacije i podjele rada, već upravo na ocrtavanju rodni razlikovanja u vremenu ubrzanih ekonomskih, političkih i društvenih promjena. Uklanjajući se poznatoj podjeli društva na privatnu i javnu sferu, autorice istražuju prvenstveno međudjelovanje i tenzije između ženskoga identiteta i klasnih aspiracija kao bitnih silnica za razvoj

⁷⁶ Joanna De Groot i Sue Morgan, „Beyond the 'Religious Turn'? Past, Present and Future Perspectives in Gender History,“ *Gender & History* 25.3 (2013), 395-422. Doi: 10.1111/1468-0424.12030.

⁷⁷ De Groot, „Beyond,“ 396.

⁷⁸ Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century* (London: Virago, 1983).

feminizma 19. stoljeća⁷⁹. Jedna od prevladavajućih teorija je i ona o „feminizaciji religije“, teza čije je podrijetlo u američkom protestantizmu i to s obzirom na veću zastupljenost žena u religijskom i crkvenom životu i shvaćanje žena kao pobožnijeg spola⁸⁰. U novije se vrijeme sve češće javljaju kritički glasovi usmjereni protiv preferiranja sinkronijskih perspektiva maskuliniteta i feminiteta kulturnih povjesničara što sprječava dijakronijsku analizu uloge roda kao katalizatora historijske promjene⁸¹. Takva paradigmataska smjena uzrokuje generiranje novih periodizacija religije nedavnih revizionističkih debata u religijskoj historiji u vezi s periodizacijom sekularizacije i kompleksna odnosa s modernošću („cultural displacement“ kršćanstva od 1960-ih, desetljeće koje Callum Brown naziva „smrću kršćanske Britanije“). Rod je prema Callumu Brownu „vjerojatno najvažniji određivač tempiranja i sadržaja dugoročne promjene kršćanske religije u Europi“⁸².

Sadašnje perspektive proučavaju, kulturnohistorijskim pristupom, religijska ponašanja i teološke ideje koje se odnose na pitanja roda, seksualnosti i materijalnih konteksta koji produciraju, normaliziraju i odbijaju iste. Za mnoge je religija prizma kroz koju muškarci i žene ostvaruju iskustvo političke, teološke, društvene i seksualne vrste. Morgan i de Groot izdvajaju četiri važne suvremene putanje u povijesti roda i religije: transkulturna razmjena (s obzirom na to da su „kulturni sinkretizam, pluralizam i spacijalna mobilnost“ ključni za povijest mnogih religija), tijelo (odnosno odnos religije, utjelovljenja i subjektivnosti), seksualnost i političke aspekte religije⁸³. „Buduće perspektive“ tiču se činjenice da je posljednje desetljeće donijelo promjenu nabolje u tipičnoj poziciji rodne povijesti koja „religiju nije uzimala zaozbiljno“. Premda neprecizan, „religijski obrat“ potaknuo je obnovu interesa u povijesno i kulturno značenje teoloških i spiritualnih diskursa unutar življenih stvarnosti i kontradiktornih oblikovanja roda“. Obrat je nastao u okrilju „postsekularnog“ trenutka Jurgena Habermasa kao prihvaćanje činjenice da je velika pripovijest sekularizacije raskinkana na konceptualnoj i empirijskoj razini. Učestalo se umjesto sekularizacijom, povjesničari religije zapravo bave dekristijanizacijom⁸⁴.

⁷⁹ Leonore Davidoff i Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*. (London: Routledge, 1987), 13.

⁸⁰ De Groot, „Beyond“, 397.

⁸¹ Alexandra Shepard i Garthine Walker, „Gender, Change and Periodisation,” *Gender & History* 20 (2008), 453-462.

⁸² Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000*. (London: Routledge, 2001).

⁸³ De Groot, „Beyond“, 401.

⁸⁴ Callum Brown, primjerice, pod „postsekularnim“ smatra opadanje religioznosti (*no-religionism*), premda mnogi postsekularni povjesničari zapravo smatraju da ovdje radije valja govoriti o sposobnosti religije da se transformira, održi i adaptira. De Groot, „Beyond“, 414.

4. SEKULARIZAM I RELIGIJA U MODERNOM (EUROPSKOM) DRUŠTVU

Sociologija religije iznimno je historiografiji poticajno disciplinarno područje. Sociološke teorije religije u kasnoj modernosti (*late-modernity*) predstavljaju zbir narativa/paradigmi⁸⁵ o religiji koji su također operabilni za historiografske interpretacije. James V. Spickard⁸⁶ ponudio je prijedlog o odmaku od inzistiranja na jednom viđenju pozicije religije u suvremenom dobu razumijevanjem nekoliko recentno najzastupljenijih narativa. Prvi označava umanjivanje religioznosti, sekularizacijska teorija, dok drugi označava uvećavanje iste, porast „fundamentalizma“⁸⁷. Treći je narativ o lokaliziranju religije⁸⁸, a predstavlja narativ o reorganizaciji, odnosno promjeni oblika religije. Umjesto organizacijske smjene trećeg narativa, četvrti narativ bavi se smjenom mjesta religije od organizacija k pojedincu; narativ o individualizaciji religije⁸⁹. Peti je narativ utemeljen

⁸⁵ Svakako je zanimljiva napomena Jamesa V. Spickarda o prednosti koju, u ovome značenju, daje korištenju pojmova „priča“, „iskaz“ ili „narativ“ namjesto „znanstveno-zvučnim“ riječima, terminima poput „paradigma“ ili „teorija“, upravo zbog toga što utemeljenje u činjenicama zadobiva značenje tek posredstvom priče, a ne samo po sebi.

⁸⁶ James V. Spickard, „What is happening to religion? Six sociological narratives,“ *Nordic Journal of Religion and Society* 19.1 (2006): 13-29. Autor je nedavno objavio novu knjigu, rezultat cjeloživotnog bavljenja ovom temom. Inzistirajući na otklonu od zadanih zapadnjačkih naočala kroz koje se često pristupa religiji, Spickard na primjeru neeuropskih kultura (kineske, arapske i navajo) propituje sociološkoreligijske modele sekularizacijsku teoriju i teoriju tržišta. Zanimljivo je da Spickard smatra kako su neke druge teorije primjerenije i primjenjivije u kroskulturnom pristupu, primjerice novije lingvistička, transnacionalna ili iskustvena, za razliku od unilateralnosti prijespomenutih. Tomu razlog nalazi u razumijevanju disciplinarnosti pozicije sociologije, koja je u utemeljenju nakon Francuske revolucije sebe definirala u opoziciji prema religiji i prema zapadnom kršćanstvu kao reliktu neprosvijećene prošlosti. U jednom dijelu knjige bavi se i fenomenom Međugorja u kontekstu propitivanja odnosa religije i etniciteta (159-173). James V. Spickard, *Alternative Sociologies of Religion: Through Non-Western Eyes* (New York: New York University Press, 2017).

⁸⁷ Politicizirano sektaštvo u kojemu se odbacuje percipirani svijet izvrsnih vrijednosti i pomanjkanja pravila, očekuje skorašnja apokalipsa, a djelovanje širenja vjere i svakodnevnica utemeljuje u doslovnom shvaćanju svetih tekstova. Neki od primjera vjerskog fundamentalizma moguće je pronaći i među pentekostalcima, i muslimanima, i ortodoksnim Židovima, i američkim ekstremnim evangelikancima srednje klase, itd.

⁸⁸ Teorija se primjenjuje na američki slučaj, gdje vjerojatno zbog specifičnih povijesnih razloga od doseljavanja, izrazito pokretno stanovništvo posjeduje izraziti volontaristički naboj i ideju „church shoppinga“ koji omogućuje promjenu lokalne kongregacije ukoliko ona ne udovoljava njihovim religijskim potrebama.

⁸⁹ Ova teorija se ne zasniva nužno na umanjivanju religioznosti koliko na privatnijem i autonomnijem prakticiranju i uvjerenjima te u otklonu od krute hijerarhičnosti i ortodoksnosti crkveno proklamiranih vrijednosti. Također, ne koncentrira se samo na europskoj, nego i na svjetskoj razini i nije nužno produkt modernoga vremena, već možda „korak unatrag“, k manje uniformiranoj religioznosti predreformacijskoga razdoblja.

u tvrdnji da je religija živa i zdrava, ali jedino na „kompetitivnim“ religijskim tržištima⁹⁰. Posljednji, šesti narativ govori o promjenama religije u vremenu globalizacije⁹¹.

Comte (1854), Marx (2002), Weber (1905/ 1920) i Freud (1927) tvrdili su kako je kako su prošla vremena zasigurno bila religioznija od onih koja dolaze⁹². Timothy Garton Ash ustvrdio je kako je Europa najsekularniji kontinent na planeti. Opadanje ukupnog broja kršćana simultano s padom nataliteta bijelih Europljana za neke predstavlja zvono za uzbunu naspram obnovljenoga muslimanskog „pokoravanja“ Europe useljavanjem, višom stopom nataliteta i dogmatičnošću njihova pristupa vlastitoj religiji. Europa naoko udovoljava uvjetima teorije sekularizacije jer nudi „an impressive negative correlation between economic development and traditional piety“⁹³. Premda je generacija teoretičara⁹⁴ nekad i do duboko u 20. stoljeće (barem do 1980-ih godina), tvrdila da je sekularizacija nužan rezultat modernizacije, novija razmatranja dovela su u pitanje zapadnokršćansku konstruiranu, normativnu binarnu opoziciju između „religijskoga“ i „sekularnoga“, što je onda pretpostavljeno na globalnoj razini. Teorija sekularizacije danas je prevladana jer se većina teoretičara empirijskim dokazima uvjerila u njezinu neispravnost, dok neki smatraju da je teorija sekularizacije zapravo generalizirajuća ekstrapolacija europskog slučaja. U razmatranju (manje ili više neslužbenoga) kanona religijskih studija o odnosu religije i modernosti prije Drugoga svjetskog rata zastupljena su imena poput Webera, Troeltscha, Durkheima, Marxa i Simmela. Sociologija religije Maxa Webera na neki način okružuje njegov središnji pojam teodiceje putem kojega on proučava diskrepanciju između svjetonazora koje nude svjetske religije (koji po nekoj unutarnjoj logici određuju njihov razvoj) i stvarnih iskustava svijeta. U svojoj sistematskoj konceptualizaciji ovog problema, on izdvaja tri teorijski čista tipa rješenja: mesijansko eshatološko ustanovljenje Kraljevstva Božjega na zemlji, dualizam iz zoroastrizma i koncept karme. U kontekstu rješavanja problema teodiceje otvara se prostor za

⁹⁰ Ova teorija temelji se na tržišnom shvaćanju svijeta u kojemu se religijske organizacije natječu za vjernike, a najpoznatija je historiografska primjena ostvarena u djelu Rogera Finkea i Rodneya Starka, *The Churching of America, 1776–1990*. (New Brunswick, NJ: Rutgers UP, 1992).

⁹¹ Najrecentnija teorija utemeljena je ponajviše u radovima Petera Beyera (1998, 2003a, 2003b, cf. 1994), a ključna ideja jest da je „religija“ zapadni konstrukt izvožen imperijalističkim djelovanjem i u društva sasvim nesklona takvim definiranjima, inkodiranim u zapadnom svjetonazoru i povijesnim specifičnostima zapadnoga svijeta koji je kreirao globalnu „religijsku sferu“, u kojem je religija prirodan dio ljudskoga iskustva.

⁹² James V. Spickard, „What is happening“, 15.

⁹³ Philip Jenkins, *God's Continent* (New York: Oxford University Press, 2007), 43.

⁹⁴ Jason Ānanda Josephson-Storm, „The Superstition, Secularism, and Religion Trinary: Or Re-Theorizing Secularism“, *Method & Theory in the Study of Religion* 30.1, 1-20. Za pregled sekularizacijskih teorija usp. James Spickard, „Narrative versus Theory in the Sociology of Religion. Five Stories of Religious Place in the Late Modern World“, u James A. Beckford i John Walliss, *Theorising religion*, 169-181.

njegovo tumačenje racionalizacije: od primitivnih religija ukorijenjenih u magijskom i animističkom, viškom dobara nastalo je svećenstvo, vjerovanja su postala organiziranija i koncepcije božanstva kanalizirane su dvosmjerno, u binarnoj opreci Zapada i Istoka (brahmanističko-atmanska ideja o nedjeljivosti svijeta i semitsku ideju transcendentnog božanstva koje je odvojeno od ovozemaljskoga). Produkt intelektualne racionalizacije, odnosno osvješćivanje racionalizacije svijeta u sfere (politička, ekonomska, estetska, erotska) pojava je nepoznata za većinu ljudske povijesti jer one prethodno nisu posjedovale autonomiju i to razumijevanje predstavlja tenzije između spomenutih sfera i šireg religijskog okvira⁹⁵. Colin Campbell postavlja pitanje zašto Weber nije svoju teoriju primijenio na religioznost modernog doba, izražavajući skepsu u neka od prethodnih tumačenja tog pitanja koja su tvrdila kako je Weber u progresivnom raščaravanju svijeta i neminovnoj generalnoj sekularizaciji utemeljio vlastito izbjegavanje bavljenja modernim dobom, u kojem će se ovim problemom i tako baviti samo oni kojima su sve životne potrebe zadovoljene. Campbell napominje kako je Weber zapravo pretpostavio kako će sekularizacija i raščaravanje svijeta vjerojatnije uzrokovati upravo pogoršanje problema teodiceje jer će racionalizacija dodatno onemogućavati ljudsku potrebu za magijske konotacije ljudskog iskustva lišenoga dubljeg značenja.⁹⁶ Moguće je kako je Weber zazirao pozabaviti se razvojem religijske misli na Zapadu modernog doba upravo zbog nemogućnosti da se takvo što provede u sistematiziranom i racionaliziranom okviru u kojem je proučavao prethodne religijske činjenice.

U vezi s autorima poratnoga razdoblja stanje je, jasno, razmjerno manje konsenzualno, no ime Petera Bergera svakako je nezaobilazno. Bergerov se rad, kao jednog od kreatora, a kasnije i jednog od ponajvećih kritičara sekularizacijske teze⁹⁷, često karakterizira kao metateorija utemeljena na empirijskim dokazima⁹⁸. Sekularizacija podrazumijeva proces⁹⁹ u kojem se dijelovi

⁹⁵ Max Weber, „Religious Rejections of the World and Their Direction“, u H. H. Gerth i C. Wright Mills, ur, *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958).

⁹⁶ Colin Campbell, „Weber, Rationalisation, and Religion Evolution in the Modern Era“, u James A. Beckford i John Walliss, *Theorising religion*, 19-32.

⁹⁷ Steve Bruce je skloniji izrazu *paradigma* jer „might better describe what is a complex and at times only loosely articulated body of descriptions and explanations“. Steve Bruce, „The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization“, u Paul Heelas, David Martin i Linda Woodhead. *Peter Berger and the study of religion* (London: Routledge, 2013), 89-102.

⁹⁸ Linda Woodhead, „Introduction“ u Heelas, Martin i Woodhead, „*Peter Berger*“, 1-7.

⁹⁹ Možda je ipak korisnije sekularizaciju proučavati kao krovni pojam koji obuhvaća procese koji nisu nužno međusobno pretpostavljivi i mogu imati različita etiološka uporišta. Usp. Jonathan Eastwood i Nikolas Prevalakis, „Nationalism, religion, and secularization: An opportune moment for research“, *Review of Religious Research* (2010): 90-111.

društva i kulture uklanjaju dominaciji religijskih institucija i simbola¹⁰⁰. Njegov je doprinos vezan prvenstveno uz naglašavanje upravo teze Maxa Webera o porasta racionalizacije svijeta te uvođenje fenomenologije Alfreda Schutza; ukratko, modernizirajuća država u želji da obuhvati sve različitosti treba postati religijski neutralna jer modernost potkopava religiju¹⁰¹. Modernost je, prema Jenkinsu, karakterizirana porastom „empirijske znanosti i tehnologija, industrijalizacije i kapitalizma, urbanizacije i socijalne mobilnosti, pravne birokracije, demokracije i nacija-država”. Modernost promovira „individualizam, privatizaciju i dominaciju znanstvenih svjetonazora koji smatra prevladanim religijske tvrdnje o iscjeljenju i čudima. Moderna socijalna država osigurava socijalne usluge i obrazovanje koje su nekad osiguravale religijsko utemeljene dobrotvorne ustanove i pokreti, kako bi građani znali kako se mogu osloniti na vlast koja im pripomaže u razdobljima krize. Nekad obični vjernici mogu s pouzdanjem tvrditi kako 'država jest moj pastir'“. Jenkins s obzirom na to zaključuje kako organizirana religija slabi, premda je isto tako neutemeljeno tvrditi kako je došao kraj religije uopće jer je „ideja o višim silama povezana s našom svijesti, pa je religijski instinkt manifestiran u osobnijoj, autonomnijoj, nedogmatskoj i neosuđujućoj spiritualnosti“.¹⁰²

Reviziju vlastitih stavova u vezi sa sekularizacijskom teorijom, Berger je pronašao u sljedećim razlozima: porastu konzervativnih i evangeličkih crkvi u Sjedinjenim Američkim Državama, opadanju broja liberalnih crkava, ustrajno zanimanje za religiju (ako ne odlaženje u crkve) u ostalim zapadnim društvima te životnost religije u ostalim dijelovima svijeta¹⁰³. Peter

¹⁰⁰ Peter L. Berger, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion* (Garden City, NY: Anchor Doubleday, 1967), 113-114. Iako globalni fenomen modernih društava, sekularizacija nije proporcionalno raspodijeljena, odnosno veći utjecaj ostvaruje na muškarce u odnosu na žene, na ljude srednjih godina u odnosu na vrlo mlade ili stare, na stanovnike gradove umjesto ruralnih sredina, na klase izravno povezane s modernom industrijskom proizvodnjom (radnička klasa) umjesto na one tradicionalnih zanimanja, na protestante i Židove umjesto katolike. S Crkvom povezana religioznost najjača je, dakle, na marginama modernog industrijskog društva.

¹⁰¹ Bruce, „The curious case,” 88.

¹⁰² Jenkins, *God's Continent*, 43.

¹⁰³ Bruce, „The curious case,” 89-92. Steve Bruce općenito je, kao zagovornik sekularizacijske teorije, nesklon Bergerovu izmijenjenu stavu, te empirijske dokaze interpretira iz drugačije perspektive. Primjerice, prvu Bergerovu točku objašnjava ne toliko rastom popularnosti religije, već populacijskim rastom i dugovječnošću, te zaključuje koristeći Roofovu generalizacijsku definiciju stanja u istraživanom području kako „the religious stance today is more internal than external, more individual than institutional, more experiential than cerebral, more private than public“ (Roof, 1996, 153). Drugu točku interpretira u svjetlu vlastitih prethodnih stavova tvrdnjom kako liberalna religija posjeduje toleranciju i individualizam kao temelje svoje ideologije, što potkopava koheziju koja je nužna u sprovođenju različitih organizacijskih zahtjeva ključnih za funkcioniranje bilo kojeg zajedničkog sustava vjerovanja (Bruce, 1982, 1999). Također, Bruce nije uvjeren kako je drugi dio Bergerove tvrdnje ispravan: „Most of the world today is as religious as ever it was, and in a good many locales, more religious than ever“ (1998, 782) jer, primjerice, ratovi na Balkanu i Kavkazu 1990-ih i kasnija intenzifikacija prijetnji islamskog fundamentalizma predstavljaju potvrdnju tvrdnji religija u kombinaciji s etničnošću predstavlja mnogo potentniju silu od, recimo, klase.

Berger¹⁰⁴ u tom kontekstu govori o „eurosekularnosti“, nastaloj kao posljedica sekularizacije Europe s njenog sjevera prema jugu, kao dijelu europskog identiteta. Američka je situacija sasvim drugačija, dijelom zbog, uz oživljeni islam, najdinamičnijega religijskog pokreta na svijetu – pentekostalizma, američkoga evangeličkog protestantizma s izvorištem na početku 20. stoljeća, koji u značajnoj mjeri predstavlja upravo američke osobitosti. On kao rezultat modernosti ne vidi sekularizaciju, nego pluralizam, transformirajući tako religiju i institucionalno i u svijesti pojedinaca¹⁰⁵.

Jürgen Habermas navodi nekoliko učestalih razloga tijesne povezanosti modernizacije i sekularizacije: raščaravanju svijeta utemeljenjem u napretku znanosti, funkcionalnoj diferencijaciji društvenih sustava (religijske organizacije gube kontrolu nad pravom, politikom, javnim zdravstvom, obrazovanjem, znanosti) i poboljšani uvjeti života povećavanju mogućnost kontroliranja recipročno umanjuje potrebu za vjerovanjem u intervenciju viših sila. Misionarska ekspanzija, fundamentalistička radikalizacija i politička instrumentalizacija potencijala za nasilje inherentnoga svjetskim religijama, preklapajući su fenomeni koji Habermas smatra odgovornima za dojam o tobožnjem oživljavanju religije¹⁰⁶. Grace Davie tvrdi kako nisu Europljani *en masse* prihvatili sekularizam, koliko se objašnjenje tiče specifičnih povijesno uvjetovanih interpretacija religijskih institucija kao osiguravatelja komunalnih usluga (*public utilities*), dok su crkve u Sjedinjenim Državama shvaćane kao dobrovoljna udruženja koja zahtijevaju podršku i sudionništvo. Poznata je opservacija Alexisa de Tocquevillea iz 1831. godine kako „there is no country in the world where the Christian religion retains a greater influence over the souls of men than in America“. Europljani su zapravo stvorili formalne poveznice između crkve i države, povezujući religijsku praksu i političku lojalnost, dok je to u Sjedinjenim Državama odvojeno¹⁰⁷. Interpretacije ponekad koriste argumentaciju o utjecaju ekonomske teorije na religijska pitanja, pa tako američku situaciju objašnjavaju utjecajem slobodnog tržišta, gdje je konzumentima dostupno više religija koje se natječu za pastvu (*free market argument*). Sukladno tome, u Europi nema alternative propadajućem kršćanstvu osim sekularnosti, očito zbog sprege crkve i države: „neither legal establishment nor monopoly status does much to explain the relative

¹⁰⁴ Peter Berger, „Religious America, Secular Europe?“, u Peter L. Berger, Grace Davie i Effie Fokas, *Religious America, secular Europe?: A theme and variation* (Ashgate Publishing, Ltd., 2008), 9-23.

¹⁰⁵ Berger, „Religious America“, 13.

¹⁰⁶ Jürgen Habermas, „Notes on a post-secular society“, objavljeno 18.6.2008, <http://www.signandsight.com>

¹⁰⁷ Jenkins, *God's Continent*, 49.

weakness of organized Christianity in much of modern Europe“¹⁰⁸. Razlike koje obilježavaju modernu Ameriku i Europu tiču se i odnosa religije i modernosti. Visoke američke stope useljništva odražavaju i proizvode mnogostrukost prisutnih religija, čiji pripadnici mnogo ozbiljnije shvaćaju svoje uloge i obveze, nego li su to oni sami ili njihovi prvopristigli preci činili u vlastitoj domovini. Odnosno, prema Martinu Martyju, „ethnicity is the skeleton of American religion“¹⁰⁹. Premda ovdje nisu spomenute sve varijante sekularizacijske teorije, po učestalosti pojavljivanja u literaturi, najpoznatije su strukturna diferencijacija (preuzimanje prijašnjih zadaća religijskih institucija od strane specijaliziranih društvenih institucija), socijetalizacija (djelovanje religije u kontekstu lokalnih zajednica nauštrb usmjerenosti ljudi k drugačijim tipovima masovnih organiziranja), privatizacija (diskrepancija između proklamiranih načela religijskih organizacija i načela koja usmjeravaju njihove vjernike) i općenito opadanje vjerovanja (uzrokovano prisustvom pluralizma religija).¹¹⁰

David G. Shaw¹¹¹ u uvodniku temata¹¹² o religiji i povijesti časopisa *History & Theory* konstatira kako ta dva koncepta (*monsters among concepts*) predstavljaju jednu od najstarijih i najkompleksnijih semantičkih interakcija. No, niti je pozicija religije unutar povijesti bila esencijalna, niti je bila sasvim zanemarena. Vrijednost ovoga temata pronalazi u promjeni shvaćanja te pozicije, jer je religija važniji i trajniji povijesni faktor nego su povjesničari pretpostavljali. Religija ni u kojem slučaju ne nestaje u modernom svijetu (T. Asad), i Shaw smatra nužnim uhvatiti se ukoštac s idejom modernosti („pretpostavljenim religijskim kulturnim oponentom i opozicijom“) jer se religija unutar historiografije smatra(la) antimodernim elementom. Utoliko se i radovi uključeni u temat fokusiraju oko toga koncepta. Nadasve je u mojem radu koristan naputak potrebe povjesničara da postavlja pitanja o razumijevanju prošlosti i sadašnjosti, podjednako. Shaw smatra kako su nove paradigme prijeko potrebne historiografiji kako bi uspješno interpolirala religiju u svoja istraživanja.

¹⁰⁸ Jenkins, *God's Continent*, 51.

¹⁰⁹ Jenkins, *God's Continent*, 52.

¹¹⁰ Spickard, „Narrative versus“, 16.

¹¹¹ David G. Shaw, „Modernity between Us and Them: The Place of Religion within History,“ *History and Theory* 45.4 (2006), 1-9. doi:10.1111/j.1468-2303.2006.00379.x. Shaw, primjerice, postavlja pitanje o tome kako bi religija izgledala u novom historijskom kontekstu, kao što je Michel de Certeau rekao: „We can also wonder whether the same type of 'religion' is in question in the Middle Ages as in the seventeenth or the 19th century“, „Modernity“, 9.

¹¹² *History & Theory* 45.4. (2006)

Constantin Fasolt¹¹³ bavi se odnosom religije i povijesti u modernom dobu. Povijest smatra znanjem o prošlosti, te tehnikom i aktivnošću profesionalnih povjesničara kojima to znanje proizvode. Modernim dobom smatra razdoblje kad su napuštena ljudska društva lovaca i sakupljača te agroliterarna društva sa složenom podjelom rada, gradovima i hijerarhijskim društvenim institucijama koje su pogodovala maloj eliti ratnika, obrtnika i trgovaca nauštrb glavnine populacije te zamijenjena, napučenijim nego ikad prije, industrijaliziranim, urbaniziranim i deklarativno egalitarnim društvom s obveznim obrazovanjem za sve. Religiju argumentira kroz asimetriju između izjava prve osobe (*avowal*) i treće osobe (*description*) iz *Philosophical Investigations* Ludwiga Wittgensteina, shvaćena kao pitanja gramatike, a ne stvarnosti. Fasolt religijom smatra vjerovanja, prakse i institucije koje pomažu umanjiti tenziju između govornika i svijeta, neutralizirati efekte te asimetrije, posredstvom rituala i dogme. Dogmom smatra izjave osmišljene kako bi se svladala spomenuta asimetrija, a ritualima regulirane prakse koje unatoč tome potvrđuju da ljudska bića nastavju jedan i isti kosmos, da su znanja prve osobe o njenom bivanju i djelovanju „ista“ svima ostalima. Uvodi distinkciju između religije, čija je funkcija pomiriti govornike sa svijetom (za razliku od jezika), i tzv. povijesnih (povijesno shvaćanih) religija ili crkava kako naziva vjeroispovijesti poput katoličanstva, židovstva, islama itd. Crkve i vjeroispovijesti su prestale biti religijama (iako ih se iz povijesno uvjetovanih razloga još tako naziva) u onome značenju koje on religiji pridaje, jer su, umjesto da ukinu asimetriju, istu dodatno ojačale. Smatra da one više ne ispunjavaju svrhu koju religija ima zbog: rastuće integracije svijeta, gdje pripadnici različitih vjeroispovijesti pripadaju istoj zajednici. U tom smislu, vjeroispovijest nije integrativni element. Drugi je razlog povezan s umnoženim znanjem o svijetu, posredstvom znanosti, koje kolidira s istinama koje propovijedaju vjerske institucije. Najkontroverznija je njegova tvrdnja kako su crkve, vjeroispovijesti i denominacije mjesta na kojima ćemo pronaći historijske religije, ali ne i religiju u modernom dobu. Historijske religije koje ljudi prakticiraju razlikuju se od religija koje su u prošlosti bile prakticirane na istom prostoru pod istim imenom. Jednako bitna teza ovog rada jest i to da niti religija, niti potreba za njome nestaju. Fasolt smatra povijest jednom od (najvažnijih) formi religije u modernom dobu. Povijest je, prema Fasoltu, aktivnost analiziranja postojećeg povijesnog izvora (*evidence*) i njegovo povezivanje s informacijama o određenom vremenu i prostoru u prošlosti. Validnost te poveznice

¹¹³ Constantin Fasolt, „History and Religion in the Modern Age,“ *History and Theory* 45.4 (2006), 10-26. doi:10.1111/j.1468-2303.2006.00380.x.

Fasolt temelji na pretpostavci o odgovornosti nekog povijesnog agenta za nastanak povijesnog izvora (*responsible agent*), odnosno: taj je agent vezan uz određeno vrijeme i prostor (određeni distinktivni kontekst), slobodan je (od uzroka i posljedica), a nužno je da je čitatelj svjestan tih pretpostavki. Religijska funkcija povijesti objedinjuje u ritualu i slobodu koju pojedinac ima iz perspektive prve osobe i okolnosti kojima je pojedinac određen kao dio svijeta iz perspektive treće osobe¹¹⁴.

Mark Cladis¹¹⁵ uputio je dvostruku kritiku Fasoltovoj interpretaciji, iskazujući nepovjerenje njegovoj tvrdnji o gubitku povijesnih religija u modernom dobu i naročito o ulozi povijesti, svetosti njezina pisanja i čitanja te povjesničaru-otkupitelju. Prema Cladisu, ideja, utemeljena u prosvjetiteljskoj ideji slobode, da će religija biti odbačena slijedi krivu interpretaciju prosvjetiteljstva kao silnice koja će religiju umanjiti, zanemaruje činjenicu da je prosvjetiteljstvo utemeljeno na religijskim izvorima i ciljevima. Također, kriva je i pretpostavka da modernost nužno vodi u sekularizam, gdje „historijske“, „tradicionalne“ religije više ne posjeduju značajniju poziciju. Jedna od ključnih Cladisovih zamjerki tiče se nepovjerenja u Fasoltovu interpretaciju kako je jezik uzrok asimetriji i alijenaciji „govornika“. Razjašnjavanje ljudskih stanja Cladis je skloniji tražiti posredstvom sveobuhvatnog sociohistorijskog i psihološkog pristupa. Cladis se ne slaže niti s Fasoltovim tumačenjem historijskih religija (kao uspješnih projekata prevladavanja ambisa asimetrije), a niti s tumačenjem trenutnog stanja spomenutih religija (kao neuspješnih projekata prevladavanja alijenacije, već sasvim suprotno – religije generiraju zajedništvo). Namjesto da religiju shvaća kao jukstapoziciju modernosti, Cladis smatra kako je religija dio modernosti u jednakoj mjeri u kojoj je modernost dio religije¹¹⁶.

¹¹⁴ Fasoltov je ključni argument to da čovječanstvo trpi zbog radikalne smjene između sebstva i svijeta (odnosno, sebstva i drugoga, govornika i svijeta ili izjava prve osobe i izjava treće osobe). Glavna je onda funkcija religije prevladati tu frakturu dogmama i ritualima, što je ona u prošlosti uspješno činila. U modernosti, prema Fasoltu, tradicionalne religije to nisu u mogućnosti činiti iako je potreba za religioznošću i dalje intenzivna. Fasolt, „History and Religion“, 94-5.

¹¹⁵ Mark S. Cladis, „Modernity in Religion: A Response to Constantin Fasolt's 'History and Religion in the Modern Age',“ *History and Theory* 45.4 (2006), 93-103. doi:10.1111/j.1468-2303.2006.00385.x.

¹¹⁶ Nekada se mnogo više raspravljalo o tome kada modernost počinje, dok se danas više čuju glasovi o tome kada završava i vrijedi li uopće govoriti o kraju. Cladis pod modernošću shvaća intelektualne, kulturne i političke promjene koje su počele okvirno u 17. stoljeću i koje su prisutne i danas. Uspom na nacije-države, ideje individualizma, slobode i jednakosti, razlika između privatnog i javnog, stvaranje društvenog ugovora, urbanizacija, industrijalizacija i javno obrazovanje, samo su neke od karakteristika kojima Cladis pridaje pozornost u vezi s vlastitim shvaćanjem modernosti. Nedavno su se počele izdvajati i karakteristike koje se smatraju postmodernima, poput sumnje u ahistorijske činjenice i radikalnu autonomiju, porast globalizacije ili digitalnu revoluciju. S obzirom na to se može reći da Cladis unutar pojma modernost podrazumijeva i postmodernost. Cladis, „Modernity“, 102.

C. T. McIntire¹¹⁷ rad gradi oko tendencije (prisutne barem od 20. stoljeća) da se „historija i religija“ shvaćaju kao dihotomija „sekularno i religijsko“, odnosno „nereligijsko i religijsko“. McIntire upućuje na to kako historija i religija nisu oduvijek bili suprotstavljeni pojmovi; štoviše, latinsko je kršćanstvo univerzalnom poviješću u kršćanskim okvirima smatralo i herodotsko-tukididsku političku povijest i euzebijsku eklezijastičku. Ono što 21. stoljeće naziva sekularizacijom, prema McIntireu je proces dug više od petsto godina, i on ga promatra na križanju procesa dihotomizacije i sekularizacije. Pojava modernog, objektivnog, racionalnog, maskulinog i znanstvenog izučavanja povijesti označila je preustroj odnosa „historije i religije“. Historija se bavila većinom sekularnim temama, politikom i ratom. Od 1970-ih godina otvarani su odsjeci za religijske studije, koji su se smatrali sekularnim studijima, odvojenima od religije znanstvenošću. McIntire smara kako događaji s kraja 20. stoljeća i prijelaza tisućljeća dokazuju kako su zagovornici sekularizacije pogriješili u svojim predikcijama kako će tim procesom religija biti marginalna pojava, možda i sasvim eliminirana. Naprotiv, mnogo je pokazatelja kako su religijska iskustva i prakse diljem svijeta oživljene posljednjih desetljeća, i kako predstavljaju način života, a ne aktivnost koja je ograničena isključivo na privatnu sferu. Od 1990-ih zbog uočene diskrepancije između diskursa i življene prakse, između ostalog posredstvom i postmodernističke kritike, odsjeci za povijest skreću pozornost religiji. McIntire zapaža još jedan zanimljiv produkt dihotomizacijsko-sekularizacijskog tumačenja: tzv. „sekularnu opciju“, koja je i dalje odana „sekularizacijskoj megatezi“ i utemeljena u tvrdnji kako, premda nije nestala i premda ne egzistira isključivo u privatnoj sferi, religija ipak nestaje iz života mnogih. McIntire prezentira zamišljenu alternativnu povijest, u kojoj bi procesi o kojima je bilo riječ dolazili iz Indije, uvodeći zanimljivu misao o tome kako ne bi bilo moguće govoriti o dihotomiji „religija i historija“ jer koncept „dharme“ označava sam način života. Njezina je svrha pokazati kako su argumentirani procesi rezultati pojava unutar Europe i s njom povezanih područja. Ono što McIntire zagovara je zapravo teza da je historija manifestacija religije, jer je religija vjerojatno najvažnija historijska pojava/predmet, i obrnuto, jer religija itekako utječe na stvaranje povijesti, putem historijskih procesa nastaje kao historijski proizvod te samim time što je razumijevanje povijesti temeljna komponenta religije. Ono što se nekada nazivalo poviješću religija (*History of Religions*) nije zapravo bila historijska disciplina, jer se bavila analizom vanvremenske generičke religije. Danas

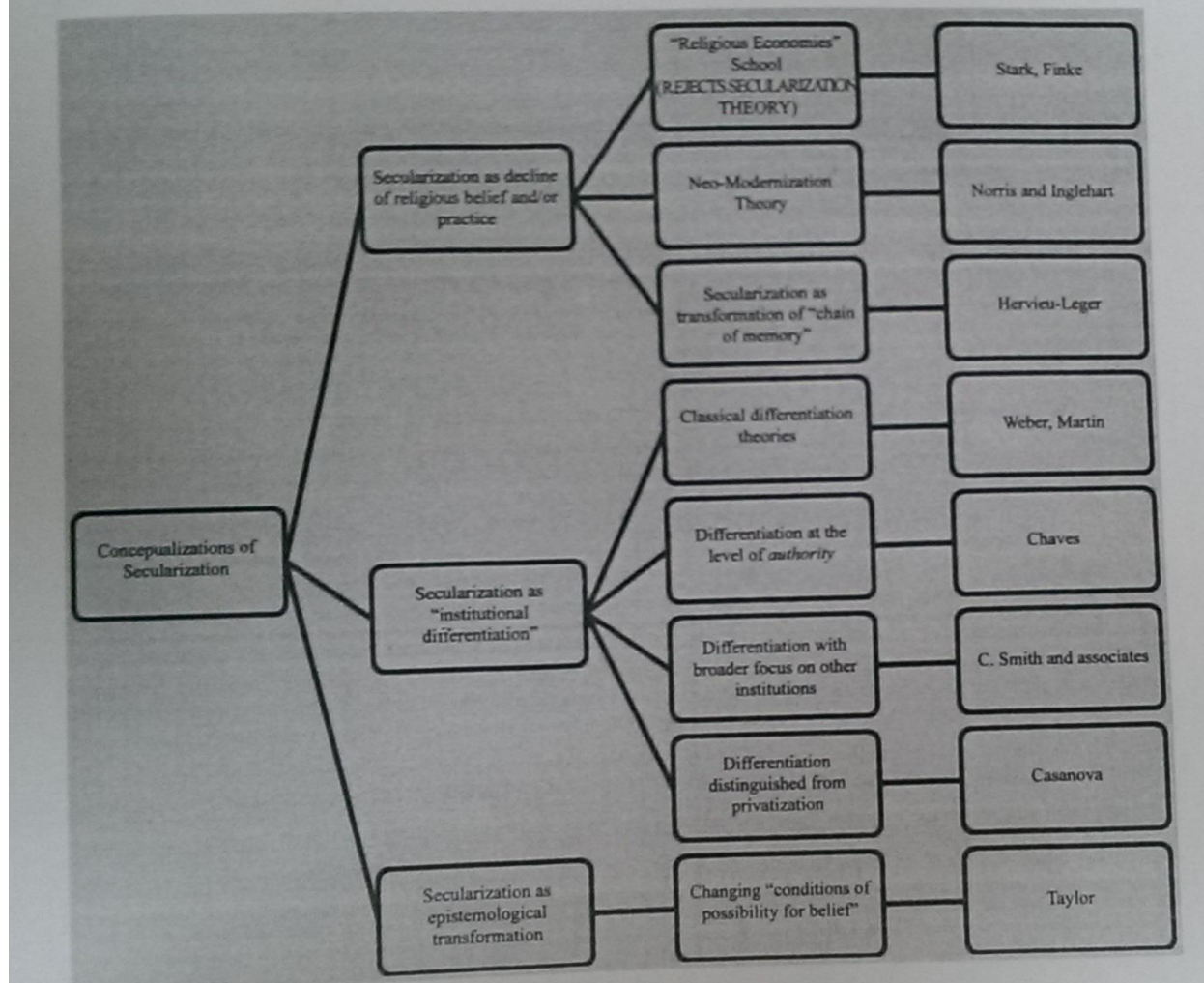
¹¹⁷ C. T. McIntire, „Transcending Dichotomies in History and Religion,“ *History and Theory* 45.4 (2006), 80-92. doi:10.1111/j.1468-2303.2006.00384.x.

se to područje naziva Religijski studiji ili Studiji religije (*Religious Studies, Study of Religion*) i sve se više okreću historijskom izučavanju i koriste druge metode (sociološke, antropološke, filozofske). McIntire zaključno, vođen premisom kako je svaki predmet istraživanja u ljudskoj povijesti istovremeno i historijski, i religijski, uvodi treću, strukturnu dimenziju. Na taj način, tzv. multimodalnom analizom, autor svoj pristup naziva multicentričnim¹¹⁸.

Ukoliko je moguće pretpostavljati budući razvoj konceptualizacije procesa sekularizacije, trenutno stanje ukazuje na izvjesnu razinu vjerojatnosti da se postigne konsenzus jer se različite teorije sekularizacije dijelom preklapaju, a temelje na nekoj vrsti diferencijacijskog procesa (s razlikovanjem radi li se o egzogenom ili endogenom djelovanju na kulturno-religijski sustav).

¹¹⁸ Na kraju ovog sažetog uvida u trenutno stanje istraživanja, možda nije naodmet spomenuti zanimljivost u metodološkom smislu – rad Kocku Von Stuckrada. On pristupa pitanju trenutnog stanja u problematizaciji odnosa religijskoga i sekularnoga diskursa u Zapadnoj Europi (s naglaskom na slučaju Nizozemske) koristeći diskurzivnu analizu sociologije znanja i historiografije. Primarni mu je cilj prevladati dihotomiju sekularno-religijsko ponudivši alternativnu perspektivu na interakciju međuovisnih diskursa religijskoga i sekularnoga. Glavna hipoteza rada jest da je ta međuovisnost uvjet perpetuacije važnosti religije u suvremenom dobu Zapadne Europe. Metodologiju utemeljuje na četiri perspektive rekonfiguracije: komunitizaciji (*communitarization*), poznanstvenjivanju (*scientification*), estetizaciji (*aestheticization*) i javnoj aktivaciji (*public activation*). Usp. Kocku Von Stuckrad, „Secular Religion: A Discourse–historical Approach to Religion in Contemporary Western Europe,” *Journal of Contemporary Religion* 28, 1 (2013), 1-14. doi:10.1080/13537903.2013.750828.

Figure 1: Conceptualizations of Secularization and their Major Proponents



Grafički prikaz 1 – Konceptualizacije sekularizacije s glavnim predstavnicima¹¹⁹

¹¹⁹ Eastwood i Prevalakis, „Nationalism, religion, and secularization,“ 94.

4.1. Religija i društvo

Rene Remond u *Uvodu* knjige *Religija i društvo u Evropi. Sekularizacija u XIX i XX veku 1789-2000*¹²⁰ kreće od pretpostavke kako su religija i društvo dva entiteta koje nije moguće neposredno iskusiti i kako bi ispitao njihov međudnos bira promatrati religiju u jednini u ukupnosti, shvaćenu kao univerzalni mehanizam koji perpetuira iste zahtjeve svih društava. U preciznom i egzaktnom smislu, religiju reducira samo na one koje „propovedaju veru u nekog posebnog Boga, nude put spasenja pojedincima, podučavaju nekoj dogmi i vode stvaranju stabilnih, institucionalno organizovanih zajednica“¹²¹. Također je bitno razlikovanje pojmova, koje su desetljećima ranije uspostavili teolozi, ali se često međusobno zamjenjuju; naime, religije, kao „pokoravanja društvenim imperativima“, i vjere, kao „ličnim unutrašnjim izborima“¹²². Remondov je cilj interpretirati odnose i utjecaje države, religije i (građanskoga) društva. Religiju, kao pojavu dugog trajanja promatra u posljednja dva stoljeća, od Francuske revolucije, kako bi se približio odgovoru na ključno pitanje (suvremene) historiografije religije: razdvajanju religije i države. U odnosu na ostalu terminologiju kojom se može pristupiti proučavanju tog fenomena (dekristijanizacija, laicizacija, dekonfesionalizacija, deetabliranje), Remond prihvata pojam sekularizacija kao najmanje dvosmislen i kao onaj koji obuhvaća i političko i građansko polje odnosa religije i društva. Osim društvenoga razvoja, razvoj ideja podjednako je bitan upravo zbog toga što je sekularizacija proces gotovo isključivo određen idejama.

Kao jedini u potpunosti kristijanizirani kontinent i najstariji kršćanski kontinent, Europa svoj identitet temelji na zajedničkoj pripadnosti kršćanstvu. Kršćanstvo je u europskim zemljama prisutno barem tisućljeće. Preplitanje nacionalnoga i religijskoga od trenutka prelaska na kršćansku vjeru bitno je proučavati i jer je za neke europske narode označio ujedno i utemeljenje same nacije. Europska religijska unificiranost prestala je postojati u šizmi zapadne i istočne crkve i potom u reformaciji kojima je stvoreno „više religijskih Europa“: katolička Europa, Europa reformacije, pravoslavna Europa, te islam i židovstvo kao činitelji religijske Europe. „Religijska panorama“ Europe prije odlučnog udarca Revolucije, koja nakon 1789. godine donosi promjenu

¹²⁰ Rene Remond, *Religija i društvo u Evropi: sekularizacija u XIX i XX veku: 1789-2000.*, preveo s francuskog Marko Božić (Novi Sad: Akademska knjiga, 2017).

¹²¹ Remond, *Religija i društvo*, 10.

¹²² Remond, *Religija i društvo*, 12.

odnosa religije i društva, sastoji se od mnogostrukih i međusobno različitih odgovora na pitanja odnosa religije i društveno-političke vlasti¹²³. Revolucija donosi i uvriježeni stav o postojanju znaka jednakosti između Crkve i tradicionalnog poretka, konfisciraju se crkveni posjedi, raspuštaju monaški redovi... Katolička crkva rigidno inzistira na državnom sprovođenju njezinih postulata, što Remond naziva stav „aktivnog prisustva“ Katoličke crkve. Raskid između ideja Revolucije i katoličkih načela sastojao se u diskrepanciji liberalnih ideja i tradicionalnih poput „potčinjavanja autoritetu, kultu tradicije, poštovanju hijerarhije, prihvatanju nejednakosti“¹²⁴. Posebnost Katoličke crkve je u tome što je njezinim vjernicima vrhovni autoritet u Rimu, što to uoči Revolucije predstavlja „tek jedno daleko i popustljivo tutorstvo (...) pre federaciju crkava no centralizovanu crkvu“¹²⁵. Njezine pregovaračke situacije, dakle, pretpostavljaju i treću stranu (osim nacionalne crkve i države, tu je i Sveta stolica). Kao još jednu posebnost, Remond izdvaja činjenicu postojanja crkvenih država, odnos ponovnu uspostavu Papinske države na Bečkom kongresu.

Rene Remond u poglavlju o tradicionalnim režimima namjerio je razvlastiti uobičajeno shvaćanje odnosa društva starog režima, s državom koju naziva konfesionalnom, odnosno jednoreligijskom, s religijom kao „savez trona i oltara“. U tradicionalnim, predrevolucijskim društvima Europe vladalo je jedinstvo vjere kao političko jedinstvo: „Parola francuske monarhije 'jedna vera, jedan zakon, jedan kralj' mogla bi biti deviza svih europskih vladara“, odnosno maksima *Cuius regio eius religio*¹²⁶. Vjerski pluralizam nemoguć je iz nekoliko razloga: jedna vjera posjeduje jedinstvenu istinu i zajedničke vrijednosti proizlaze isključivo iz religije. Uoči Revolucije praksa se udaljavala od dogme, de facto a ne de iure pojavila su se, prema Remondu „ostvrca tolerancije“¹²⁷. Francuski je slučaj označio prekretnicu u starom režimu u kojemu su religija i društvo najbliže povezani. Ono što Remond naziva činom utemeljenja jest redakcija članka 10 Deklaracije o pravima čovjeka i građanina usvojena od Ustavotvorne skupštine 26. kolovoza 1789. godine, koji glasi „Niko ne sme da strahuje zbog svojih uverenja, čak ni onih

¹²³ Vrlo je zanimljiv stav kojem Remond pribjegava kako bi ipak unio reda u tu heteroglosiju: „ne smemo [se] previše plašiti generalizacija jer posebnost lokalnih istorija, svaka za sebe, samo istančava konture generalne šeme“, Remond, *Religija i društvo*, 38.

¹²⁴ Remond, *Religija i društvo*, 36.

¹²⁵ Remond, *Religija i društvo*, 39.

¹²⁶ Remond, *Religija i društvo*, 43.

¹²⁷ „Tolerancija je odgovarajuća reč pod uslovom da se uzme u svom osnovnom smislu kako bi označila distanciranje od načela koja nastavljaju da se poštuju, podučavaju i proklamuju“, Remond, *Religija i društvo*, 47.

religijskih“¹²⁸. Time je ostvaren „dvostruki raskid: sa istorijskim kontinuitetom viševjekovne tradicije i sa odnosima religije i države“, čime je „građanstvo razdvojeno od religije“¹²⁹. Od tada u Francuskoj kao zadugo izoliranom slučaju ovako kardinalnog raskida o većinskom francuskom katoličkom stanovništvu govore činjenice, a ne pravo. Svejedno, put prema laicitetu u današnjem poimanju još nije bio sasvim ostvaren jer je i odozgo prema dolje vladalo uvjerenje kako se „nacija ne može lišiti zajedničke religije koja bi bila vezivno tkivo njenog identiteta“¹³⁰. Radilo se o postupnoj, ali kompletnoj promjeni organizacije crkve od strane države u cilju njihova međusobnog koordiniranja. U francuskom je slučaju trebalo proći dosta vremena između Građanskog ustava o kleru iz 1790. godine do konačnoga Zakona o razdvajanja crkve i države iz 1905. godine. Zapravo je i Josip II „preuzeo obnovu rituala i običaja u svojim naslednim zemljama“. Značajno je za to vrijeme tzv. rimsko pitanje, odnosno problematika proizašla iz spajanja dviju suverenosti u osobi pape: duhovni vođa univerzalne zajednice vjernika i svjetovne suverenosti nad određenim teritorijem i podanicima¹³¹. Ono što Remond naziva prvom sekularizacijom jest proces koji slijedi cijepanje nacionalne svijesti i diskrepanciju između lojalnosti Rimu i lojalnosti predstavnicima svoje vlasti. U Francuskoj se sastoji od uvođenja jedinstvenih i neutralnih matičnih knjiga, ukidanja vjerskih redova, a po pitanju razvoda se prvi put legalizira djelovanje koje je suprotstavljeno katoličkom nauku. Francuski je slučaj ključan jer „Francuska revolucija je izvozila upravo svoju versku politiku i zakonodavstvo“ i nakon toga „polovina kontinenta je prošla istinsku revoluciju u odnosima religije i društva“¹³². Status građanina se, dakle, nakon Francuske revolucije odvaja od njegove vjerske pripadnosti. Ono što se naziva „vjerskim pitanjem“ zapravo je „najmanje religijsko“ i predstavlja problematiku odnosa između država i crkava, kao aspekt šireg predmeta „odnosa između fenomena religije, u svim njegovim pojavnim oblicima, i društva uzetog u celini, a ne samo u svom političkom izrazu“¹³³.

Nakon Revolucije, ukinuta je crkvena desetina i konfiscirana je crkvena imovina, što je otvorilo pitanja o financiranju crkvenog funkcioniranja. Upravo je prva upotreba pojma sekularizacija vezana uz vrstu eksproprijacije kada su vladari 16. stoljeća posezali za imovinom

¹²⁸ Remond, *Religija i društvo*, 51.

¹²⁹ Remond, *Religija i društvo*, 52.

¹³⁰ Remond, *Religija i društvo*, 54.

¹³¹ Remond, *Religija i društvo*, 57.

¹³² Remond, *Religija i društvo*, 64.

¹³³ Remond, *Religija i društvo*, 70.

bogatih opatija i biskupija i te razloge pravdali prihvaćanjem reformacije¹³⁴. Sljedeća je etapa ovog procesa, nakon gubitka starateljstva nad državom, bila djelovanje crkve u svrhu očuvanja nezavisnosti, dok je država pokušavala zadržati svoje starateljstvo nad crkvom. Pomalo paradoksalno, rastuća sekularizacija prati paralelno stjecanje nezavisnosti crkve, odnosno oslobađanje crkve¹³⁵.

Odnosi između nacije i religije nakon Francuske revolucije kompleksni su i raznoliki, a Remond ih je pokušao pobrojati kronološki. Započinje s tradicijom tzv. regalnih prava („tradiciji koja je isticala superiornost sekularne vlasti nad crkvom i shodno tome podrazumevala njihovo podvrgavanje svetovnoj suverenosti“ i koji nešto kasnije potvrđuje kao beziznimno sveprisutnu pojavu 19. stoljeća) koja svjetovnu intervenciju u crkvena posla provodi bez nepoštivanja same religije¹³⁶. Primjerice, obnavljanje vjerskih kultova i upražnjavanje od države beziznimno nametnutih vjerskih aktivnosti zapravo je ono što Remond naziva administrativnim katolicizmom, odnosno današnjim rječnikom javnom politikom u vezi s religijom. Posljedično, kao sljedeća tekovina, nastupa „evolucija svijesti“ u zahtjevima javnog mnijenja za individualnim djelovanjem u čemu će državnim potpomaganjem crkvenog tutorstva prevladati želja za slobodom savjesti i vjeroispovijesti. Opisano je proces prelaska većine europskih društava „iz faze konfesionalne na faze liberalne države“; tutorstvo crkve nad društvom slabi, dok tutorstvo države nad crkvom jača¹³⁷. Kao glavni faktor odnosa religije i društva 19. stoljeća Remond izdvaja ultramontanistički pokret kao reakcionarni pokret. Nakon Napoleonova pada i proklamacija ideja Bečkog kongresa nastupa, kako Remond kaže, (politička i religijska) restauracija, postupci kojima je stari režim odgovorio na rukavicu bačenu u lice i katolicizam je time opet zadobio poziciju državne religije. Poslije Francuske revolucije nastupa razdoblje ultramontanizma, „eklezijastičkog učenje koje se zasniva na autoritetu pape i pokoravanju Rimu“ čije osvještavanje i pomnije izučavanje Remond nalazi ključnim kako bi se razumjela cjelokupna rekonstrukcija katoličanstva u 19. stoljeću. On ultramontanizam promatra mnogo šire od uobičajenog vrlo ograničenog shvaćanja kao sistem koji je posjedovao globalne potencijale za uređenje društva na premisama svetosti i koji se može usporediti s marksizmom i liberalizmom kao dvjema ideologijama „s najvećim uticajem na oblikovanje svesti i tokove događaja“. Njegov način širenja Remond je opisao kao sustav

¹³⁴ Remond, *Religija i društvo*, 82.

¹³⁵ Remond, *Religija i društvo*, 87.

¹³⁶ Remond, *Religija i društvo*, 101.

¹³⁷ Remond, *Religija i društvo*, 103.

koncentričnih krugova koje su se širile iz Rima, od pape, i označavale „pozivanje na Rim je sveprisutno: teologija, pobožnost, disciplina, liturgija, kultura, politika, društvo“¹³⁸. Oštrica je usmjerena prema liberalizmu i njegovim pojavnostima, modernim filozofskim sistemima koji su relativizirali istinu, između ostaloga. Val promjena koje je simbolika papinog nepogrešiva autoriteta izazvala u svim porama društva, Remond je prikazao kroz navodni odgovor nekog katoličkog publicista, koji je kad su ga pitali o sadržaju njegove vjere, odgovorio „Idite pa pitajte u Rimu“¹³⁹. Ukratko, papina je titula u 19. stoljeću postala politička. Isto tako, kao posljedica, razvio se svojevrstni animozitet prema papi, antipapizam (njemački *Los von Rom* ili britanski *No popery*)¹⁴⁰. Ticalo se to barem dijelom činjenice da je papa istovremeno s funkcijom poglavara crkve obnašao i funkciju vladara crkvenih zemalja. Tzv. rimsko pitanje bilo je prisutno intenzivnije nakon revolucija iz 1830. i pogotovo 1848. godine, sad ne više samo od strane liberala i antiklerikalaca već od međunarodne sfere koja je otada uključena. Papstvu se zamjerala arhaičnost i uskoro je rimsko pitanje odlučeno oružjem, ali neriješeno cijelo stoljeće¹⁴¹.

Devetnaesto je stoljeće, dakle, vrijeme sukoba crkve i države oko starateljskih privilegija nad pukom. U vrijeme u kojem raste utjecaj javnog mnijenja i filozofskih ideja, a crkva i dalje inzistira na svojem monopolu na istinu, pitanje religije dijeli javno mnijenje dijeli na laike i klerike. Liberalizam toga vremena društvu je namjerio manihejski pristup religiji: privatnu sferu u kojoj obitava i javnu u kojoj ona izostaje¹⁴². U hrvatskom slučaju preporodni pokret i ilirizam utoliko nisu bili katolički obilježeni, premda se tako može pomisliti s obzirom na crkvenjake okupljene oko Gaja. Kako Banac tvrdi, „sakralizacija politike, traženje spasa u naciji, te, istodobno, teatralizacija sakralnog, unošenje oratorija i misa u koncertne dvorane i kazališta, pojave su, na prvi pogled, manje uvredljive od jakobinske pseudoreligije, ali zato ništa manje razorne“¹⁴³ (24). Ilirsko je razdoblje, premda je postojalo tzv. ilirsko katoličanstvo, predstavljalo ponajprije pomirljiv stav prema svim vjernicima i pravoslavlju kao vjeri svih ilirskih Slavena. Simptomatična su dva članka Zahtevanja naroda iz 1848. godine: „29. O d m a h o d s a d a sve domaće časti od najveće počemši, tako duhovničke kao i svjetske, nesme drugi imati obnašati nego samo sinovi

¹³⁸ Remond, *Religija i društvo*, 114.

¹³⁹ Remond, *Religija i društvo*, 115.

¹⁴⁰ Remond, *Religija i društvo*, 122.

¹⁴¹ Remond, *Religija i društvo*, 126-129.

¹⁴² Remond, *Religija i društvo*, 100.

¹⁴³ Ivo Banac, *Hrvati i Crkva: kratka povijest hrvatskog katoličanstva u modernosti* (Zagreb: Svjetlo riječi-Profil, 2013), 24. Pod jakobinskom pseudoreligijom misli se na Robespierrov kult Vrhovnog bića, možda i na stvaranje ateističkog kulta božice Razuma.

trojedne kraljevine. 30. Ukinutje celibata, i uvođenje narodnog jezika u crkvu polog starinskog hrvatskog prava i običaja“. Unatoč protucrkvenim raspoloženjima za vrijeme Revolucije¹⁴⁴, općepoznato je da je ban Jelačić zakletvu u Hrvatskom saboru 4. lipnja 1848. godine položio pred srpskim patrijarhom Josifom Rajačićem. Biskup Josip Juraj Strossmayer zalagao se za slavensko jedinstvo i ekumenizam, videći u pravoslavicima koje saveznike protiv sekularizacije¹⁴⁵. To je pak bilo u nesuglasju s djelovanjem Pija IX. i njegove dogme o nezabludivosti pape što je i sam Strossmayer odbijao prihvatiti na Prvom vatikanskom koncilu¹⁴⁶.

U svojevrsnom nadmetanju, crkva je i dalje željela ostati gospodar ulice svojim procesijama i zvonjavom zvona, željela je utjecati na obrazovanje, sada putem konfesionalnih škola te bolničkih i karitativnih organizacija, a ponajviše inzistirati na sprovođenju vlastitih interpretacija morala u društvu. Ponajprije su brak i smrt bile teme koje su spor konstantno održavale na životu. Preokret je u tom smislu, bez odbacivanja kritičkog tona, unijela enciklika *Rerum novarum* 1891. godine. U toj enciklici se Katolička crkva smatra odgovornom za organizacijske aspekte života i nadzor nad moralom koji bi u tome mogao biti povrijeđen. Općenito se u tome ogleda želja crkve za aktivnom participacijom u životima vjernika, ali i njihovim angažmanom u kreiranju društva: „za crkvu više nije prihvatljivo da se sfera religijskog svodi na sferu individualne privatnosti“¹⁴⁷. Osim spomenutom enciklikom u kojoj je oštricu usmjerio i prema kapitalizmu i prema socijalizmu, Leon XIII ćirilometodskom je idejom doprinio slavenskoj stvari, ali je i mirio Crkvu s nacionalizmom. Sve je to pomoglo ideji katoličkoga hrvatstva (i, uostalom, političkog katolicizma) Hrvatskog katoličkog kongresa 1900. godine s kolovođom vrhbosanskim biskupom Josipom Stadlerom¹⁴⁸. Krčki biskup Slovenac Anton Mahnič prema načelu „najprije katolik, onda Hrvat“ borio se protiv liberalizma i nastojao pokrenuti hrvatsku katoličku stranku za mnogo kritičnijeg pape Pija X¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Banac, *Hrvati i Crkva*, 28 spominje proglas iz travnja 1848. godine protiv sestara milosrdnica koje je Haulik doveo u Zagreb 1845.

¹⁴⁵ Banac, *Hrvati i Crkva*, 34.

¹⁴⁶ Banac, *Hrvati i Crkva*, 34-5.

¹⁴⁷ Remond, *Religija i društvo*, 97.

¹⁴⁸ Banac, *Hrvati i Crkva*, 39.

¹⁴⁹ Banac, *Hrvati i Crkva*, 41.

4.2. Religija i nacija

Teoretičari sekularizacije rijetko su nacionalnu državu uzimali kao interpretativni okvir za svoja istraživanja odnosa političkoga i religijskoga u modernosti premda su te dva koncepta ključna za poimanje modernosti. Religija i nacija dvije su društvene pojave s najvišom razinom univerzalnosti u odnosu na ostale društvene pojave upravo zato što se ljudi zapravo oduvijek identificiraju u odnosu na pripadnost toj jednoj ili drugoj zajednici. Također, religija se stječe rođenjem, ali se distanciranje od društva kojem se pripada smatra apostazom. I za religiju, i za naciju je specifična netrpeljivost prema podjelama. Njihovo postojanje prelazi individualne egzistencije jer su nacije besmrtna, a religije bezvremenske i vanpovijesne¹⁵⁰. Remond izdvaja nekoliko perioda kako bi prikazao odnose religije i nacije u historijskoj perspektivi. Prvo je period nazvao period simbioze, najopćiji i najduži, koji predstavlja i „čvrstu međuzavisnost koja gotovo liči na simbiozu religije i nacije“. Kako je već rečeno, u europskim je razmjerima čest slučaj da je pokrštavanje označavalo i rađanje nacije (naročito druga faza evangelizacije, oko tisućite godine nove ere)¹⁵¹. Tu isprepletenost Remond vidi i u činjenici da je sama nacija često shvaćana kao teološki entitet, živo biće koje treba ispuniti određenu svetu misiju.

Drugi je period – period modernosti, koji se razlikuje od prvoga po tome što dijeli europski prostor na nacionalne entitete; radi se ovdje o cijepanju kršćanskog svijeta i nastanku nacionalne crkve koja se poklapa s državom (teritorijalno = konfesionalno; njemačke *Landeskirche*). Remond tvrdi kako od 16. stoljeća možemo govoriti o istovremenoj pojavi modernih nacija i nacionalnih crkava. Ovaj period karakterizira reformacija, oslobađanje od tutorstva Rima, kulturne i političke neovisnosti, priznavanja narodnog govora kao govora religije. I protureformacija je utvrdila ista načela: „privrženost tradicionalnoj veri doprinela je potvrđivanju identiteta katoličkih nacija“¹⁵². Europske revolucije razlog su za pojavu trećeg perioda, onoga u kojem se religije i nacije sve više razlikuju. Naprosto se više ne podudaraju individualistička načela novoga društva slobode s tradicionalnim poretkom religije. Ili, koristeći francuski primjer, očita je ideološka diskrepancija između dvaju mesijanstava, onoga katoličkoga i onoga revolucionarnoga, na načelima iz 1789.

¹⁵⁰ Remond, *Religija i društvo*, 132.

¹⁵¹ Remond, *Religija i društvo*, 133.

¹⁵² Remond, *Religija i društvo*, 137.

godine. I danas je poistovjećivanje nacije i religije jako jedino u „nacijama koje su lišene političke egzistencije“, gdje klerici kao jedina kulturna elita zapravo obavljaju ulogu vođe¹⁵³. Danas religija više nije temelj nacionalnog jedinstva već jedna od varijabli diferencijacije podanika/građana. Nacija je ona koja okuplja različite vjeroispovijesti, odnosno ljude diferencirane po religijskom ključu, ali ujedinjene pod nacionalnim predznakom. I u tome Remond vidi svrhovitost poimanja sekularnosti nacije jer se ona više ne opterećuje pozivanjem na transcendentalna načela. Ipak, možda pomalo paradoksalno, nacija postaje religija, sekularna religija, koja „teži apsolutu a osećaj svetosti koji je pratio religiju sada prelazi na naciju: njoj se posvećuje život, za nju se umire, ka njoj su usmerene sve naše misli, gine se za njenu slobodu i slavu“¹⁵⁴. Modernost, prema Bancu, pretpostavlja u hrvatskom slučaju konflikt sa sekularizmom fašizma i komunizma, dok nacionalističku ideologiju naziva ideologijom „unutarnje subverzije“ koja se „poput kukavičjeg jaja našla u crkvenom gnijezdu“. Utoliko smatra kako se izjednačavanjem *catholicus* i *croatus* uspostavlja odnos Crkve i religije s modernim hrvatskim identitetom¹⁵⁵.

Teorija modernizacije ne uključuje samo teoriju sekularizacije, nego i nacionalizma. Zajedničko im je vjerovanje kako ekonomska komponenta, kapitalistički ekonomski sustav, predstavlja ključnu modernizacijsku polugu koja potiče na ostale komponente u procesu promjene¹⁵⁶. Klasičnu modernizacijsku teoriju, o kojoj je već toliko i u kontekstu ovoga rada izrečeno, Eastwood i Prevalakis nazivaju tzv. teorijom vakuuma (*vacuum theory*). Naime, teorija vakuuma temelji se na ideji sukcesije religije nacionalizmom jer podrazumijeva da modernizacija (bila ona strukturna i/li kulturna) uzrokuje opadanje religioznosti, gdje onda nacionalizam zamjenjuje religiju kao funkcionalni ekvivalent¹⁵⁷. Novije teorije odnosa nacije i religije ne oslanjaju se isključivo na odnos modernosti i nacionalizma, već religiju uključuju kao varijablu koja je ili odigrala odlučujuću ulogu u pojavi nacionalizma, ili je nacionalizam zapravo oblik religije¹⁵⁸. Sasvim suprotno od teorije po kojoj je nacionalizam sekularna religija modernoga doba,

¹⁵³ Remond, *Religija i društvo*, 140.

¹⁵⁴ Remond, *Religija i društvo*, 145.

¹⁵⁵ Banac, *Hrvati i Crkva*, 10.

¹⁵⁶ Patrick Michel, „Contribution to a Socio-History of the Relations Between 'Nation' and 'Religion': The Case of Catholicism,“ u Michel, Possamai i Turner, *Religions, Nations, and Transnationalism*, 19-36.

¹⁵⁷ Eastwood i Prevalakis, „Nationalism, religion, and secularization,“ 101.

¹⁵⁸ Joseph Llobera jedan je od autora koji zagovara tezu da je nacionalizam naprosto „sekularna religija“ jer se moderni nacionalizam sastoji od rituala proisteklih iz religijske tradicije. Prema njemu religija „operates at the same level as nationalism: the level of deep elemental emotions“. Ipak, izgleda da je Lloberaina teorija ipak odviše simplificiran pristup ovoj tematici, jer nije jasno niti što su i kakvi su to duboki, temeljni osjećaji. Joseph Llobera, *The God of Modernity* (Providence, Long Island: Berg, 1994), 143.

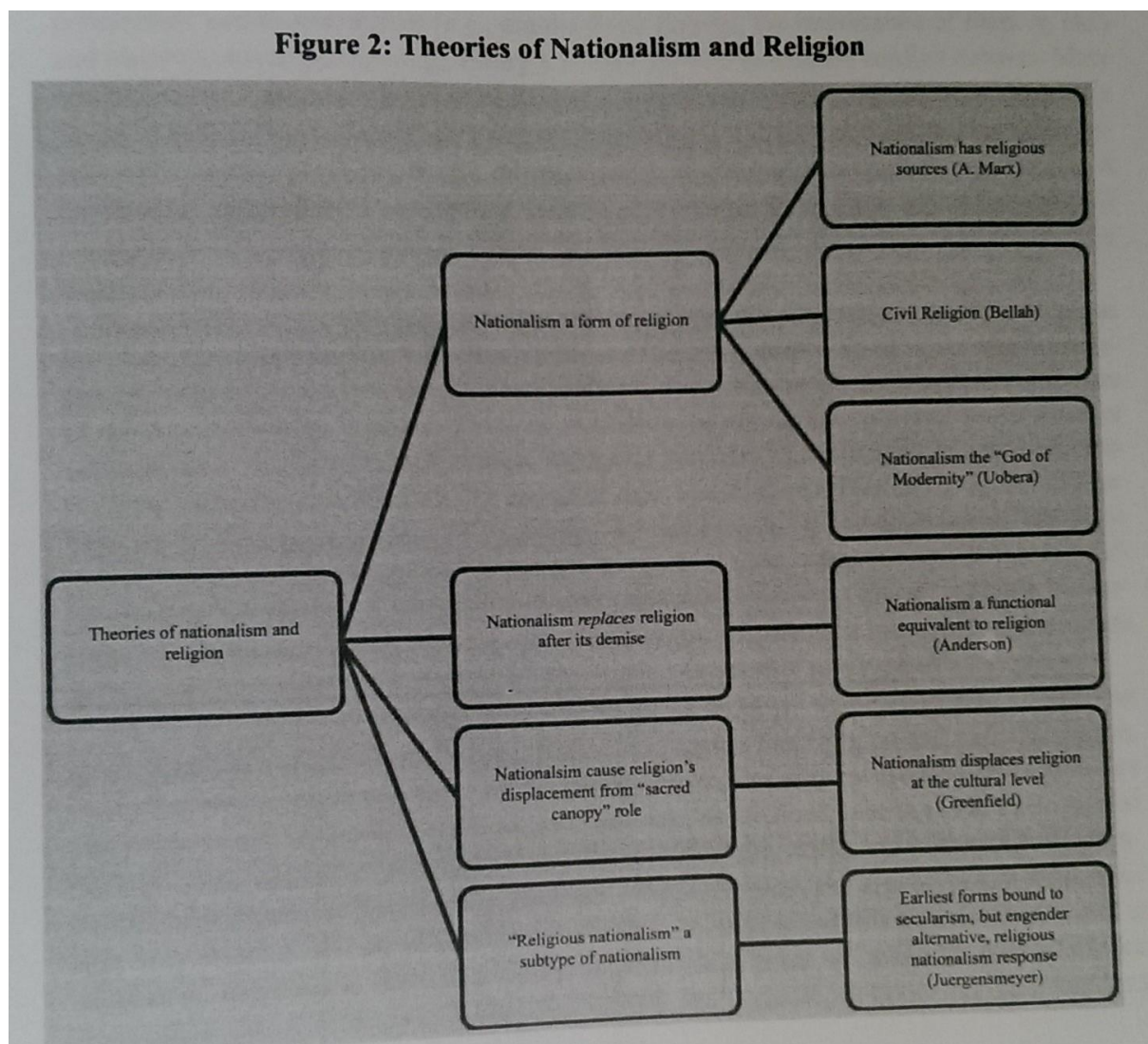
neki teoretičari poput Rogera Friedlanda smatraju kako je religija prirodno suprotstavljena nacionalizmu sekularne države koji je „state-centred form of collective subject formation, a form of state representation“, odnosno političke procese koji kreiraju naciju, koji nude oblik reprezentacije („the joining of state, territoriality, and culture“). Friedland na neki način nacionalizam smatra praznim od svakog sadržaja i vrijednosti u odnosu na religiju koja ipak nudi vrlo specifičan institucionalizirani način organizacije ovoga modernog oblika kolektivne reprezentacije¹⁵⁹.

Teorija nacionalizma i religije toliko je da čak niti najselektivniji pristup ne bi obuhvatio prikaz njihovih ključnih principa; na grafičkom prikazu u nastavku rada moguće je vidjeti tek jedan od pokušaja da se izdvoje ključne ideje toga kompleksnoga odnosa. Eastwood i Prevalakis izdvajaju četiri pretpostavke koje su možda najbliže uvidu u tu problematiku i moguće je ponuditi tezu kako predstavljaju poticajan temelj za buduća istraživanja fenomena odnosa nacionalizma, religije i sekularizacije. Za svaku pretpostavku autori su ponudili i neka od mogućih pitanja u svrhu testiranja njezine hipoteze. Prva je pretpostavka da nacionalizam uzrokuje sekularizaciju. Za propitivanje te teze potrebno je komparativno ispitati veći broj slučajeva kako bi se, jasnim i operabilnim definicijama nacionalnog identiteta i diferencijacije, utvrdio točan kronološki slijed i vrijeme u kojem se spomenuti proces diferencijacije odvio¹⁶⁰. Druga pretpostavka jest da je utjecaj nacionalizma na religijski autoritet ključan, premda potpomognut drugim faktorima. Tipičan je već opisani francuski slučaj, ili često spominjani utjecaj protestantizma u procesima sekularizacije. Pitanja za ovu pretpostavku tiču se usporedbe između ili unutar društava s drugim religijskim tradicijama. Treća pretpostavka glasi kako nacionalizam sekularizira prvenstveno svojim utjecajem na diferencijaciju političke sfere od društvene sfere te se nadalje odvijaju procesi institucionalne diferencijacije. Ovo je pretpostavka koja podrazumijeva odvajanje crkve od države kao ključno načelo utemeljenja nacije kao nezavisne. S obzirom na opravdanu utemeljenost ove pretpostavke, daljnja bi se istraživanja mogla koncentrirati oko dodatnih pitanja o nacionalizmu kao uzročniku širenja sekularizacije u drugim institucijama. Četvrta pretpostavka, tradicionalne koncepcije autoriteta razlikuju se u različitim društvima i religijskim tradicijama i, iako

¹⁵⁹ Roger Friedland, „Religious Nationalism and the Problem of Collective Representations,“ *Annual Review of Sociology* 27: 137-139.

¹⁶⁰ Primjer opisanoga postupka prve pretpostavke moguće je pronaći u knjizi Christiana Smitha. Usp. Christian Smith, ur, *The secular revolution: Power, interests, and conflict in the secularization of American public life* (Oakland: University of California Press, 2003).

nacionalizam dosljedno sekularizira prethodno religiozne države, čini to različito u odnosu na različite tradicije. Također i ova pretpostavka može zahtijevati dodatan komparativni pristup u analizi različitosti u sekularizacijskim obrascima društava s različitim religijskim tradicijama¹⁶¹.



Grafički prikaz 2 – Teorije nacionalizma i religije¹⁶²

¹⁶¹ Eastwood i Prevalakis, „Nationalism, religion, and secularization,” 103-5.

¹⁶² Eastwood i Prevalakis, „Nationalism, religion, and secularization,” 90-111.

4.3. Od modernoga ka suvremenom dobu

Sekularizacija je, kako je bilo moguće zaključiti iz ovoga prikaza, dvojak proces sukcesivnog odvajanja crkve od države, a onda i religije od društva. Premda proces od vjerske ka neutralnoj državi nigdje nije potrajao kraće od jednoga stoljeća, negdje ni danas nije završio. Istovjetnom polaznom točkom za sve zemlje, Remond smatra „versku državu koja zadržava privilegovane veze sa zvaničnom crkvom“¹⁶³. Od kraja sakralne države, uslijedit će nekoliko sukcesivnih faza sekularizacije, koja je i sama višetipna, jer se europska društva razlikuju po vjerskoj pripadnosti: „katolička zapadna i južna Evropa, od Velike Britanije do Skandinavije, uključujući jedan deo Nemačke, pod protestantskim uticajem severna Evropa, i istočna Evropa, koja je uglavnom pravoslavna“¹⁶⁴. Remond se oslanja na francuski primjer koji je pionirski u odvajanju statusa građanina od njegove vjerske pripadnosti, i gdje su pravno-administrativni zahvati (sekularne matične knjige, građanski brak...) preko odvajanja države i crkve 1795. godine, doveli do konkordata s Katoličkom crkvom, a onda od 1880. odlučno razvezali odnose religije i društva.

Proces sekularizacije trajao je u francuskom slučaju dva stoljeća i obuhvatio tri etape: uklanjanje diskriminacije zasnovane na vjeroispovijesti, deetabliranje i separaciju i laicizaciju. Prva etapa sekularizacije predstavlja „ukidanje svih odredaba suprotnih stvarnoj jednakosti među ljudima s ciljem da se omogući sloboda savjesti“¹⁶⁵ i ukorijenjena je u liberalnim idejama prava na izbor, izvan državne i društvene umiješanosti. Remond navodi britanski primjer u kojem je „stepenasta verska diskriminacija“ osiguravala anglikancima veća prava (biti birani na političke položaje, studirati na Oxfordu i Cambridgeu, biti sahranjeni na grobljima parohijalne crkve...) od drugih protestantskih zajednica, katolika i, naročito, Židova. Ova će se faza u Velikoj Britaniji završiti do kraja 19. stoljeća, dok se u Francuskoj završen već 1790. godine, a od zapada Europe k njezinu istoku liberalizacija je sve sporija. Premda do kraja 19. stoljeća država i dalje jest konfesionalna, prestaje se poistovjećivati s jednom religijom i pluralitet iziskuje jednakost vjernika pred zakonom. Druga etapa sekularizacije predstavlja deetabliranje, odnosno „razdvajanje religijskog akta u vidu primanja svetih tajni od upravnih radnji kojima se registruju bitni momenti

¹⁶³ Remond, *Religija i društvo*, 154.

¹⁶⁴ Remond, *Religija i društvo*, 155.

¹⁶⁵ Remond, *Religija i društvo*, 158.

životnog ciklusa kao što su rađanje, sklapanje braka ili sahranjivanje“¹⁶⁶. Tako su uvedene sekularizirane matične knjige, uspostavljanje građanskog braka, itd u svrhu odvajanja građanskog statusa od vjerske pripadnosti. Treća etapa sekularizacije predstavlja, nakon prihvaćanja ideje vjerskog pluralizma, deetabliranja državnih crkava i priznavanja jednakosti svih vjernika, konačnu separaciju i laicizaciju. Radi se o potpunom uklanjanju vjerskih referenciji iz javne sfere (države i građanskog društva): simbola, monopola crkve nad obrazovanjem i sl¹⁶⁷.

Remond prvo desetljeće 20. stoljeća doživljava prekretnicom u povijesti sekularizacije jer predstavlja otprilike pola puta između prvog raskida i sadašnjice. Većina europskih zemalja do Prvog je svjetskog rata prestala zakonom nametati religijsko jedinstvo, Europa više ne poznaje sakralna društva, a od nestanka frankističkog režima u Španjolskoj nema niti društva reguliranog od strane crkve¹⁶⁸. Potpuno odbijanje sekularizacije i čvrstu sponu religije i društva Katoličke crkve s početka 20. stoljeća do Drugog svjetskog rata zadobiva putem konkordata manje rezolutan, te predstavlja tek neodustajanje od svojih prethodnih prava. U protestantskim, luteranskim i kalvinističkim zemljama crkva obično ostaje ovisna u odnosu na javne vlasti, iako ne postoje naznake konfrontacije s njima¹⁶⁹. Ono što Remond naziva naličjem sekularizma jest nezavisnost crkve. Sekularizacija je, naime, oslabila veze crkve s javnim vlastima, vraćajući crkvama autonomiju.

Ako se postavi pitanje kakvi su to oblici religioznosti kojima raste i popularnost, i populacija u modernim europskim društvima, odgovori su, kao što je i redovito slučaj u svekolikom diskursu o religiji, rijetko konsenzualni. Grace Davie tvrdi kako se, u kontekstu sakralnoga, može iznijeti hipoteza o dva alternativna klastera vjerovanja: prvome, u kojemu će prevladavati oni oblici religioznosti koji se najbolje prilagode dinamičnom razdoblju kasne modernosti (poput New Agea) i drugome, koji će karakterizirati odbijanje promjene i nesigurnosti kao odlike postmodernizma, te će funkcionirati kao fundamentalističke, hermetične zajednice prisutne i u okrilju svjetskih religija, i izvan njega¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Remond, *Religija i društvo*, 165.

¹⁶⁷ Remond, *Religija i društvo*, 174-179.

¹⁶⁸ Remond, *Religija i društvo*, 190.

¹⁶⁹ Remond, *Religija i društvo*, 195.

¹⁷⁰ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994), 199-200; Davie, „New approaches“, 78.

5. ZAKLJUČAK

U ovome je radu, prvenstveno unutar problemskoga područja suvremene religijske historije ali i religijskih studija i povijesti religije/a, predstavljen uvid u interpretativne paradigme zastupljene u diskursu o religiji. Načini interpretacije religijskoga u suvremenoj akademskom izučavanju, kako je moguće zaključiti, ne posjeduju legitimitet u disciplinarnom konsenzusu. Štoviše, i sama kategorija religije predstavlja simptomatičan uzorak za promišljanje nemogućnosti postizanja općeprihvaćene definicije predmeta istraživačkoga područja. Nadalje, metateorijski prikaz i kritička analiza temeljnih operativnih principa različitih postmodernističkih kritičkih struja, feminističke kritike te sekularizacijske problematike u suvremenom izučavanju religije, pokazali su predmet istraživanja kao otvoren i nepotpun diskurs. Interpretacijski potencijali odnosa historije i religije promatrani su komparativno i transdisciplinarno uz pomoć najpoticajnijih interpretativnih paradigmi akademskoga izučavanja religije u modernom i suvremenom dobu.

Kritička reevaluacija suvremenoga akademskog izučavanja religije rezultirala je time da se dvjema najbitnijim karakteristikama razumijevaju multidisciplinarnost i multikulturalizam. Smjenom pitanja *koje (which)* na *kako (how)* očituje se problematika metode kao moderna preokupacija. Za razumijevanje kompleksnosti religije potrebno je poznavati i razvijati raznolike interpretativne strategije. Osim multidisciplinarnosti, multikulturalizam je ključna karakteristika izučavanja religije jer je povećana prepoznatljivosti važnosti različitih religijskih tradicija potakla ne samo raznolika metodološka i teorijska ostvarenja, nego je vodila i postavljanju kompleksnijih komparativnih pitanja. Komparatistički metodološki potencijali, u svojem neideološkom shvaćanju, podrazumijevanju postavljanje dva objekta u odnos kako bi se ustvrdile njihove sličnosti i razlike. U suvremenosti post-postkolonijalizma, multikulturalizma i antiorijentalizma važna je svojevrsna osuđujuća reakcija na konstatacije koje primjerice dva teksta različitih kultura naziva istovjetnima po bilo kojem ključu. Taylor zapravo sumira ovaj problem: „Iako je suvremeno izučavanje religije proizvod razvoja od Prosvjetiteljstva, njezina razlikujuća multidisciplinarna orijentacija i multikulturalni fokus reflektiraju svijet koji je nedvojbeno postmoderan.“¹⁷¹

¹⁷¹ Taylor, „Critical terms“.

Opsežna literatura o procesu/ima sekularizacije, kako je moguće zaključiti i iz ovoga sažetog prikaza ne nudi konsenzualno rješenje čak niti o temeljnom pitanju: postoji li i odvija li se sekularizacija uopće? Mnogo češće je velik udio prostora koje su o tom fenomenu otvorile debate u više znanstvenih disciplina posvećen samoj konceptualizaciji i definiranju problema, a rjeđe je moguće pronaći čvrsto empirijsko uporište. Nije jasno niti to je li koncept sekularizacije zapravo sonderweg Zapadne Europe, i naročito njezinih protestantskih zemljama u odnosu na one katoličke, a neprimjenjiv na zapadni svijet modernoga doba u cjelini (primjer Sjedinjenih Američkih Država koje opovrgavaju validnost teorije sekularizacije). Kvantitativni izvori poput nazočnosti u vjerskim ustanovama ili procjene važnosti religioznosti u životima ljudi ne nude jednostranu interpretaciju i ne posjeduju jednake interpretativne potencijale u različitim društveno-povijesnim kontekstima. Također, sasvim je jasno da „crkve“, odnosno religijske organizacije najmasovnijih svjetskih religija odbijaju naputak o izmjenama i novim oblicima religioznosti, neprihvatljiv gotovo u jednakoj mjeri kao odbacivanje vjerovanja u cjelini. Kako smo mogli vidjeti, pluralizam modernoga doba nudi ljudima na izbor sijaset religijskih opcija čija je svrha zadovoljiti tu univerzalnu ljudsku potrebu.

6. BIBLIOGRAFIJA

LITERATURA

Alexander, Jeffrey C. „Modern, anti, post, and neo: How social theories have tried to understand the 'New World' of 'Our Time'.“ *Zeitschrift für Soziologie* 23.3 (1994): 165-197.

Alles, Gregory. „The study of religions: the last 50 years“ U *The Routledge Companion to the Study of Religion, Second Edition*, uredio John R. Hinnells, 39-55. London, New York: Taylor & Francis, 2009.

Avishai, Orit. „Theorizing gender from religion cases: Agency, feminist activism, and masculinity.“, *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 2016, 77:3, 261–279
doi:10.1093/socrel/srw020

Banac, Ivo. *Hrvati i Crkva: kratka povijest hrvatskog katoličanstva u modernosti*. Zagreb: Svjetlo riječi-Profil, 2013.

Beckford, James A. i John Walliss, ur. *Theorising religion: classical and contemporary debates*. Ashgate Publishing, Ltd., 2006

Beyer, Peter. „Religion and Modernity: An International Comparison“. *Journal of Contemporary Religion* 33:1, 135-136, DOI: 10.1080/13537903.2018.1408296

Berger, Peter L. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Anchor Doubleda, 1967.

Berger, Peter. „Religious America, Secular Europe?“ U *Religious America, secular Europe?: A theme and variation*, uredili Peter L. Berger, Grace Davie i Effie Fokas. Ashgate Publishing, Ltd., 2008.

- Bergunder, Michael. „What is Religion?“. *Method & Theory in the Study of Religion* 26.3 (2014): 246-286.
- Blažević, Zrinka. „Suvremena religijska historija: teorijska polazišta, metodološke smjernice i istraživačke perspektive“. *Croatica Christiana periodica* 34.66 (2010): 139-152.
- Bruce, Steve. „The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization.“ U *Peter Berger and the study of religion*, uredili Paul Heelas, David Martin i Linda Woodhead. Routledge, 2013, 89-102.
- Callum G. Brown. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000*. London: Routledge, 2001.
- Campbell, Colin. „Weber, Rationalisation, and Religion Evolution in the Modern Era“, U *Theorising religion: classical and contemporary debates*, uredili James A. Beckford i John Walliss. Ashgate Publishing, Ltd., 2006, 19-32.
- Casanova, José. „Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities“. *Current Sociology* 59.2, 252-267.
- Chadwick, Owen. *The secularization of the European mind in the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Cladis, Mark S. „Modernity in Religion: A Response to Constantin Fasolt's 'History and Religion in the Modern Age'“. *History and Theory* 45.4 (2006), 93-103. doi:10.1111/j.1468-2303.2006.00385.x.
- Cox, Jeffrey. „Secularization and other master narratives of religion in modern Europe.“ *Kirchliche Zeitgeschichte* 14 (2001): 24-35.

- Davie, Grace. „New approaches in the sociology of religion: a western perspective.“ *Social Compass* 51.1 (2004): 73-84.
- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.
- De Groot, Joanna i Sue Morgan. „Beyond the 'Religious Turn'? Past, Present and Future Perspectives in Gender History.“ *Gender & History* 25.3 (2013), 395-422.
- Eastwood, Jonathan, and Nikolas Prevalakis. „Nationalism, religion, and secularization: An opportune moment for research.“ *Review of Religious Research* (2010): 90-111.
- Eisenstadt, S. N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*. Leiden: Brill, 2003.
- Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas, v. 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Fasolt, Constantin. „History and Religion in the Modern Age.“ *History and Theory* 45.4 (2006), 10-26. doi:10.1111/j.1468-2303.2006.00380.x.
- Fish, Stanley. „One University, Under God?“. *The Chronicle of Higher Education* 2005: C4.
- Ford, Caroline. „Religion and popular culture in modern Europe.“ *The Journal of Modern History* 65.1 (1993): 152-175.
- Friedland, Roger. „Religious Nationalism and the Problem of Collective Representations“. *Annual Review of Sociology* 27: 125-152.
- Gardiner, Juliet, ur. *What is History Today...?* London: Palgrave, 1988.

- Geertz, Armin W. „Global perspectives on methodology in the study of religion.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 12.1/4 (2000): 49-73.
- Gross, Rita M. *Feminism and Religion: An Introduction*. Boston: Beacon Press, 1996.
- Gross, Rita. „Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions“, U Rita Gross. *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*. Missoula, Scholars Press, 1977.
- Habermas, Jürgen. “Notes on a post-secular society,” pristupljeno 18.06.2008.
<http://www.signandsight.com>
- Hinnells, John R. „Why study religions?“ U *The Routledge Companion to the Study of Religion, Second Edition*, uredio John R. Hinnells. London, New York: Taylor & Francis, 2009, 5-20.
- Howard, Thomas Albert. „Commentary: A 'Religious Turn' in Modern European Historiography?“. *Church History*, 70.1 (2006), 157-162; „A 'Religious Turn' in Modern European Historiography“. *Historically Speaking* 4.5 (2006), 24-26.
- Jenkins, Philip. *God's Continent*. New York: Oxford University Press, 2007, 43.
- Josephson-Storm, Jason Ānanda. „The Superstition, Secularism, and Religion Trinary: Or Re-Theorizing Secularism“. *Method & Theory in the Study of Religion* 30.1, 1-20.
- King, Richard. „The Copernican Turn in the Study of Religion 1.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 25.2 (2013).
- Kinsley, David. „Women's Studies in the History of Religions“, U *Methodology in religious studies: the interface with women's studies*, uredio Arvind Sharma. Albany: SUNY Press, 2012.

- Lincoln, Bruce. „Conflict“, U *Critical terms for religious studies*, uredio Mark Taylor. University of Chicago Press, 2008, 55-69.
- Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press, 1992.
- Llobera, Joseph. *The God of Modernity*. Providence, Long Island: Berg, 1994.
- McIntire, C. T. „Transcending Dichotomies in History and Religion.“ *History and Theory* 45.4 (2006), 80-92. doi:10.1111/j.1468-2303.2006.00384.x.
- Michel, Patrick, Adam Possamai i Bryan S. Turner, ur. *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017.
- Michel, Patrick, Adam Possamai i Bryan S. Turner. „Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities: An Introduction.“ u *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*, uredili Michel Patrick, Adam Possamai i Bryan S. Turner. Palgrave Macmillan, New York, 2017, 1-17.
- Michel, Patrick. „Contribution to a Socio-History of the Relations Between 'Nation' and 'Religion': The Case of Catholicism.“ *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*. Palgrave Macmillan, New York, 2017, 19-36.
- O'Connor, June. „The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion“ u *Religion and Gender*, uredila Ursula King. Oxford: Blackwell, 1995.
- Pollack, Detlef i Gergely Rosta. *Religion and Modernity: An International Comparison*. Oxford University Press, 2017.
- Remond, Rene. *Religija i društvo u Evropi: sekularizacija u XIX i XX veku: 1789-2000*. Preveo s francuskog Marko Božić. Novi Sad: Akademska knjiga, 2017.

Said, Edward. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Sharpe, Eric J. „The study of religion in historical perspective“. U *The Routledge Companion to the Study of Religion, Second Edition*, uredio John R. Hinnells, 21-38. London, New York: Taylor & Francis, 2009.

Shaw, David G. „Modernity between Us and Them: The Place of Religion within History.“ *History and Theory* 45.4 (2006), 1-9. doi:10.1111/j.1468-2303.2006.00379.x.

Shepard, Alexandra i Garthine Walker. “Gender, Change and Periodisation”. *Gender & History* 20 (2008), 453-462.

Spickard, James V. „Narrative versus Theory in the Sociology of Religion. Five Stories of Religious Place in the Late Modern World“, u *Theorising religion: classical and contemporary debates*, uredili James A. Beckford i John Walliss. Ashgate Publishing, Ltd., 2006, 169-181.

Spickard, James V. „What is happening to religion? Six sociological narratives.“ *Nordic Journal of Religion and Society* 19.1 (2006): 13-29.

Taylor, Mark C., ur. *Critical terms for religious studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Von Stuckrad, Kocku. „Secular Religion: A Discourse–historical Approach to Religion in Contemporary Western Europe.“ *Journal of Contemporary Religion* 28, 1 (2013), 1-14. doi:10.1080/13537903.2013.750828.

Weber, Max. „Religious Rejections of the World and Their Direction“, u *From Max Weber: Essays in Sociology*, uredili H. H. Gerth i C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958.

Willaime, Jean-Paul. „Religion in Ultramodernity“. U *Theorising religion: classical and contemporary debates*, uredili James A. Beckford i John Walliss. Ashgate Publishing, Ltd., 2006, 77-89.

Woodhead, Linda. „Introduction“ U *Peter Berger and the study of religion*, uredili Paul Heelas, David Martin i Linda Woodhead. London: Routledge, 2013, 1-7.

Wolffe, John. „Religious history“. U *The Routledge companion to the study of religion*, 2. izd, uredio John R. Hinnells. London i New York: Routledge, 2005, 56-72.